¿EXISTE DIOS?

Terry Miethe y Antony Flew

CATEDRA

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/existedios0000anto

¿Existe Dios?

El debate entre un creyente y un ateo

Colección Teorema
Serie mayor

Terry L. Miethe • Antony G. N. Flew

¿Existe Dios?

El debate entre un creyente y un ateo

Prólogo de Hans Küng

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
Does God exist? A believer and an atheist debate

Traducción: Pepa Linares
Diseño de cubierta: Diego Lara

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Published by arrangement with Harper San Francisco, a Division of Harpercollins Publisher, Inc.
© Ediciones Cátedra S. A., 1994
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 1.557-1994
I.S.B.N.: 84-376-1223-3
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
C/ León, 44. Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Prefacio del profesor doctor Hans Küng 11

Introducción de Terry L. Miethe 15

Capítulo I: La presunción de ateísmo 19
Antony G. N. Flew

1. ¿Qué es lo que no debe creer un ateo? 19
2. El peso de la prueba 29
3. La hipótesis religiosa y el ateísmo stratoniano 36
4. Otras razones probatorias y motivadas 43

Capítulo II: Una primera refutación 51
Terry L. Miethe

Introducción 51
1. «¿Qué es lo que no debe creer un ateo» — Respuesta 54
2. «El peso de la prueba» — Respuesta 82
3. «La hipótesis religiosa y el ateísmo stratoniano» — Respuesta .. 84
4. «Otras razones probatorias y motivadas» — Respuesta 88
5. Algunos asuntos esenciales para la filosofía de Dios 93

Capítulo III: Una primera réplica 107
Antony G. N. Flew

Introducción 107
1. Teología y falsificación 108
2. Dios y la metafísica 113
3. Empezar por el principio 116
4. La elección humana y la responsabilidad de Dios 121
5. La explicación y la reducción 124

Capítulo IV: Una segunda refutación 127

Introducción 127
1. «Teología y falsificación» — Respuesta 130

2. «Dios y la metafísica» — Respuesta 134
3. «Empezar por el principio» — Respuesta 145
4. «La explicación y la reducción» — Respuesta 149
5. El argumento a favor de la existencia de Dios 150

Capítulo V: Tiempo de revisión 161

1. La variedad de dioses 161
2. Los argumentos del proyecto 164
3. El significado de la elección 167
4. Personas y sustancias espirituales 169
5. El argumento ontológico 172
6. Los límites últimos de explicación 173

Capítulo VI: Una tercera refutación 179

Introducción 179
1. «La variedad de los dioses» — Respuesta 180
2. «Los argumentos del proyecto» — Respuesta 184
3. «El significado de la elección» — Respuesta 190
4. «Personas y sustancias espirituales» — Respuesta 198
5. «El argumento ontológico» — Respuesta 202
6. «Los límites últimos de la explicación» — Respuesta 205

Capítulo VII: Mi última palabra: «Basta» 211
Antony G. N. Flew

Capítulo VIII: Unas cuantas palabras finales 215
Terry L. Miethe

Introducción 215
1. Breve respuesta al «decálogo» de Flew 215
2. Abrirse a la discusión 219

Apéndices 225

A. Las reivindicaciones de la teología 225
A. J. Ayer
B. Lo que vi después de mi muerte 247
A. J. Ayer
C. La prueba en favor de Dios 254
Richard Swinburne
D. ¿Existe Dios? La argumentación de Hans Küng 255
Hermann Häring

Bibliografía 303

Sobre los colaboradores 317

Dedicado a Leonard James Eslick (1914-1991).
Maestro y auténtico filósofo entre los hombres, que, paciente y amorosamente, enseñó a sus alumnos durante casi cinco décadas.

Prefacio

¿Existe Dios? Si en algo están de acuerdo Antony Flew y Terry Miethe es en la importancia imperecedera de esta pregunta. Se trata del interrogante de mayor trascendencia que podemos plantearnos nosotros, seres indagadores por naturaleza. Todos queremos conocer el origen de esta misteriosa e incierta realidad a la que nos hemos visto arrojados. Queremos saber: ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?, ¿cuál es el origen de la moral, del amor y del sentido? ¿Por qué existe el mal en el mundo? Como seres finitos en un mundo finito sabemos, no obstante, que este mundo no es en sí mismo Dios, por eso nos sentimos impulsados, forzados incluso, a preguntarnos: ¿Existe acaso Dios?

Este debate, enérgico y esclarecedor, entre dos amigos —el ateo y filósofo analítico, Antony Flew, y el cristiano y metafísico, Terry Miethe— nos ofrece dos respuestas radicalmente distintas a la gran pregunta. El lector seguirá con interés el intrincado desarrollo de las argumentaciones y contraargumentaciones a través de un conjunto de exposiciones y refutaciones. El profesor Flew, simpatizando con el empirismo de Hume, desafía al teísta para que exponga sus razones en favor de Dios dentro de los límites de la experiencia humana, pero su propio empirismo será tachado de limitado y empíricamente impropio gracias a la noción más amplia del concepto de experiencia que ofrece Terry Miethe. La apasionada defensa que realiza el doctor Miethe de los argumentos clásicos a favor de la existencia de Dios, como el argumento cosmológico, caerá ante el cortante filo de la cuchilla de Occam, blandida por Antony Flew, quien los considera insuficientes para explicar la causalidad. La crítica que realiza Terry

Miethe del cristianismo neoplatónico y las eternas cuestiones planteadas por Antony Flew ya en su primer ensayo *«Theology and Falsification»* nos remiten de nuevo a los puntos que subrayan el tema central. La cuestión del libre albedrío, la naturaleza de la experiencia religiosa, el valor de los argumentos metafísicos, y el problema fundamental: ¿dónde descansa el peso de la prueba?, se encuentran entre los muchos puntos de interés de este debate.

Por fortuna no he tenido que actuar de *arbiter elegantiarum* en esta disputa, ni siquiera de *arbiter veritatis*. Mi propia posición, ampliamente desarrollada en mi obra *Does God Exist? An Answer for Today* (edición alemana de 1978), no se ha tratado en este diálogo. Con todo, agradezco a los dos autores que me hayan invitado a dejar constancia de mi opinión en el libro. A causa de la participación en un ambicioso proyecto de investigación sobre el estado de las religiones en el mundo actual, no me es posible presentar mi posición personal en este contexto. He pedido, pues, a mi colega Hermann Häring, profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Nijmegen, que me sustituya. Durante el tiempo en que colaboró conmigo en el Instituto de Investigación Ecuménica de Tubinga, Hermann Häring me ayudó en la realización de *Does God Exist?* Difícilmente podría otra persona presentar con mayor excelencia mi posición sobre la existencia de Dios. El profesor Häring lo hizo, en efecto, con sumo esmero e imparcialidad, y yo apruebo su ensayo incondicionalmente. De modo particular, me encuentro de acuerdo con sus observaciones hermenéuticas. Hermann Häring expuso mi posición a la luz del debate contemporáneo sobre hermenéutica y filosofía del lenguaje. Con su ensayo, mis propios argumentos ganaron en poder de convicción y salieron ganando también aquellos lectores que están familiarizados con tales debates sobre filosofía y hermenéutica.

Si he entendido correctamente el debate, mi posición ante el problema de Dios no es ni la que sostiene el profesor Flew ni la que defiende el doctor Miethe. Ni la posición del agnóstico ni la del metafísico cristiano me convencen en este caso. Por mi parte, me sitúo en una tercera vía. Sería, sin embargo, muy interesante conocer cómo encajaría mi postura en este diálogo si el debate sobre la existencia de Dios continuara en el futuro. Pero, incluso en esta etapa de la controversia, los lectores deberán decidir por sí mismos qué argumentos resultan más convincentes.

Sin duda es muy importante para los teólogos alemanes hallarse presentes en un debate de tal hondura surgido de la tradición del mundo anglosajón. El intercambio mutuo es posible; como teólogos y como filósofos necesitamos una mayor colaboración internacional. Por todas estas razones agradezco que se me haya convocado a una discusión donde se pone tanto en juego. Lejos de estar cerrada, la

cuestión de Dios queda abierta una vez más gracias a la importancia de este enfrentamiento cabal.

HANS KÜNG

Profesor de Teología Ecuménica y
Director del Instituto de Investigaciones
Ecuménicas de la Universidad de Tubinga
Tubinga, enero de 1991

Introducción

Desde el principio mismo de la indagación filosófica la pregunta «¿Existe Dios?» ha gozado de una importancia primordial. La cuestión sobre si Dios existe y, en ese caso, cómo «conocerlo», ha inquietado a los filósofos durante más de dos milenios. Ninguna otra pregunta tiene mayor alcance ni teórica ni prácticamente. Ninguna cuestión puede ser tan vital para la vida cotidiana como la cuestión de la existencia de Dios. En esto, el profesor Antony G. N. Flew y yo coincidimos plenamente.

Dejando aparte los doscientos últimos años, la historia de la filosofía, en tanto que registro del pensamiento, se ha visto siempre impulsada básicamente por preguntas idénticas a las de la teología. Parece existir un acuerdo mayoritario dentro de la historia del pensamiento sobre el hecho de que la pregunta «¿Existe Dios?» es la más importante que podemos plantearnos. Todos coinciden en la pregunta, obviamente no en la respuesta. Pero la historia del pensamiento filosófico habla sin ambages en apoyo de la indagación metafísica.

El positivismo lógico, un movimiento filosófico perteneciente al siglo xx, nacido del Círculo de Viena, que fundó Moritz Schlik en 1924[1], transformó prácticamente toda la situación. Dicha escuela mantenía que una afirmación sintética sólo posee significado cuando existe una serie de datos con sentido capaces de verificarla o demostrar su falsedad. El positivismo lógico (muchos de sus seguidores prefieren el término «empirismo lógico») tiende a restringir el sentido a las afirmaciones analíticas y a las observaciones empíricas[2]. De forma

[1] Acabó con la muerte de Schlick en 1936, pero su influencia no terminó entonces. Entre sus miembros se contaron G. Bergmann, R. Carnap, H. Feigl, P. Frank, K. Göbel, H. Hahn, O. Neurath y F. Waismann.

[2] Visto históricamente, el movimiento estuvo influido por: 1) el empirismo ante-

que, según esta visión, las afirmaciones metafísicas o afirmaciones sobre «Dios» carecen en parte o por completo de sentido (en caso de tenerlo, se trataría de un sentido limitado, de carácter cultural, sociológico o psicológico).

Muchos de los filósofos pertenecientes a esta escuela han copado los departamentos de filosofía de la mayor parte de las universidades a lo largo de este siglo. No obstante, la bancarrota filosófica del movimiento es en la actualidad un hecho incontrovertible. A este propósito, dice Bruce Reichenbach: «Ya pasó el tiempo en que las afirmaciones o argumentos metafísicos eran desechados por absurdos o carentes de sentido a causa de la inexistencia de un criterio de verificación preestablecido» (1972). Sin embargo, estos acontecimientos de principios de siglo siguen siendo esenciales para la comprensión de una gran parte del pensamiento ateo de la actualidad, y confieren, además, una importancia especial a este debate.

Añadiremos aún unas palabras sobre el alcance del debate en general. Son muchos los que piensan que los debates carecen de interés o valor. «¿Para qué perder el tiempo en debates», se oye decir, «si la discusión nunca consigue cambiar el parecer de nadie?» Sir Henry Wotton escribió una vez, *disputandi pruritus ecclesiarum scabies*, que ha sido traducido por «el afán por debatir es la enfermedad incurable de los teólogos»[3]. No hay duda, por otra parte, de que a menudo el debate moderno atiende más al estilo que al contenido. Los participantes aprenden a «establecer los puntos», a burlarse del contrario, a echar mano de cualquier táctica que ayude a salir victorioso. Si a lo largo del debate obtienen información, llegan al conocimiento de ciertos hechos o «verdades» que apoyan lo dicho durante su «puesta en escena», estupendo; empero, lo fundamental es *ganar*. No es ésta, sin embargo, la finalidad de un debate.

Desde los días de Sócrates, el diálogo ha sido un poderoso medio de exploración y exposición filosóficas. El siglo XVIII conoció una gran tradición de auténticos debates. Se consideraba el método más noble para «poner las cartas sobre la mesa» y para conocer el alcance y la profundidad de un tema cualquiera a la hora de discernir la verdad de una cuestión. Defensores y detractores, con idéntica honradez, presentaban la mejor prueba de lo que ellos tenían por verdadero. Ta-

---

rior y el positivismo, especialmente el de Hume, Mill y Mach; 2) la metodología de la ciencia empírica tal y como se desarrolló hacia mediados del siglo XIX; y 3) la lógica simbólica y el análisis lógico del lenguaje desarrollado por Frege, Whitehead, Russell y Wittgestein.

[3] Sir Henry Wotton (1568-1639), poeta inglés y diplomático matriculado en el New College de Oxford, en 1584, lo escribió en su *A Panegyric to King Charles*. El latín podría traducirse literalmente por: «el prurito de la discusión es la sarna de las iglesias».

les debates se convirtieron en acontecimientos trascendentales para el progreso del pensamiento, de ulteriores discusiones e, incluso, de la opinión pública. Fueron publicados no como un fin en sí mismos, sino como medios de estimular la discusión y avanzar en la búsqueda de la verdad. Idéntico efecto podrían producir hoy los debates, siempre que se practicaran haciendo gala de inteligencia e integridad.

Son varias las formas de desarrollar un debate: 1) Más de una vez he asistido a lo que podríamos llamar una «discusión popular», un alegre intercambio cuyo acento recae más en «meter goles» y en «divertirse» que en la búsqueda de la verdad. En estos intercambios hay mucha retórica, poca sustancia y, en definitiva, ningún valor. 2) Existe también la posibilidad de ir adelante y atrás a fuerza de argumentos y contraargumentos. En este caso mi «oponente» ateo establece el marco al comenzar la discusión. Si me limito a responderle, estaré permitiendo que sea él quien dirija el debate, y la argumentación teísta no avanzará. O bien, 3) admitiendo la extrema seriedad y complejidad de la cuestión, trataremos de introducir (dando respuesta a las preguntas que vayan surgiendo) al menos la dimensión histórica de los problemas metafísicos, arrojando alguna luz sobre ellos, e intentando —en mi caso— construir una filosofía de Dios a lo largo del proceso. Éste sería el método a seguir. Quizás no resulte muy «entretenido», pero en mi opinión servirá para descubrir a muchos la importancia real de la cuestión y para animarlos a comprometerse en la ardua búsqueda de la verdad, cualquiera que sea el camino que conduzca a ella.

Me complazco en contar para este debate con los ensayos de cuatro conocidos estudiosos. Sir Alfred Ayer (1910–1989) fue considerado durante medio siglo el más célebre de los filósofos ateos vivos. Una de las últimas cartas que leyó Sir Alfred —unos diez días antes de su muerte— fue aquélla en la que yo le pedía su contribución a este volumen. Guida Crowley, la secretaria ejecutiva de Sir Alfred (y la persona a quien dedicó *The Central Questions of Philosophy*) me escribió: «Sin duda conocerá usted ya la triste noticia de la muerte del profesor Sir Alfred Ayer, el día 27 de junio. No obstante, aún tuvo tiempo de leer su carta... No podía hablar en ese momento, pero escribió una nota al final de su misiva...» Ya muy cerca de la muerte, Sir Alfred nos recomendaba utilizar su ensayo «Las reivindicaciones de la teología» para nuestro libro. Desde luego, su muerte fue una triste noticia. Agradezco a la señorita Crowley su dedicación a Sir Alfred y sus atenciones conmigo.

También me siento muy agradecido a Hans Küng, estudioso alemán y, sin duda, uno de los teólogos mejor conocidos del mundo, por haber accedido a leer este volumen, a escribir su prefacio y a leer el artículo que sobre su propio pensamiento ha escrito el doctor Hermann

Häring. Richard Swinburne, profesor de filosofía en el Oriel College de Oxford e intelectual teísta mundialmente conocido, ha contribuido generosamente con el ensayo «La prueba en favor de Dios». Finalmente, quiero agradecer al doctor Häring, sucesor de Edward Schillebeeckx en la Universidad de Nijmegen, la contribución de su ensayo sobre la argumentación de Hans Küng acerca de la existencia de Dios. El profesor Häring asumió este peso en el momento en que sufría una gran pérdida en su familia y hacía frente, además, a numerosos deberes profesionales. Gracias a todos ellos por su voluntad de enriquecer el presente debate.

Por último, desearía resaltar mi agradecimiento por la valiosa ayuda de Elizabeth M. Bischoff en la traducción y correspondencia relacionadas con este proyecto. La señora Bischoff fue profesora de alemán de mi hijo John Hayden durante tres años y ha permanecido «al pie del cañón», enseñando amorosamente a sus alumnos, durante cuarenta y tres años.

En *Agency and Necessity*, los profesores Flew y Vesey escribieron: «Normalmente, un argumento posee más de dos aspectos, de forma que para cada uno de los «oponentes» habrá puntos de acuerdo y puntos de desacuerdo. El debate no tiene por qué cubrir necesariamente todos y cada uno de los aspectos del asunto elegido ...» (Flew y Vesey, 1987, pág. VII). Las conclusiones que tanto el profesor Flew como yo mismo alcanzamos en el curso de este debate tampoco tienen por qué —realmente, no pueden— sustituir a las suyas, lector. Cada uno de los lectores y cada una de las lectoras tendrá que estudiar las argumentaciones, examinar las pruebas, decidir qué caso se ajusta mejor a los hechos y construirse una visión del mundo que le sea útil para la vida. El tema de este debate se encierra en una pregunta: «¿Existe Dios?» En última instancia, las conclusiones —y la responsabilidad que conllevan— quedan en manos del lector. ¡Adelante, entonces, con el debate!

Terry L. Miethe

Oxford, Inglaterra
Trinity Term, 1991

Capítulo primero

La presunción de ateísmo

Antony G. N. Flew

1. ¿Qué es lo que no debe creer un ateo?

Comencemos por situar la presente discusión en perspectiva histórica. Aunque los editores presenten *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Rusell* como «la primera historia del ateísmo británico», el prefacio del autor es más modesto: «Queda aún mucho trabajo de campo por realizar... El estudio del ateísmo temprano se halla todavía en la fase correspondiente a la historia natural o arqueológica» (Berman, 1988, pág. VIII). Uno de los hallazgos que ofrece el trabajo de campo del propio Berman son sus argumentos para identificar a Hobbes, a varios de los «discípulos putativos de Hobbes» y a Anthony Collins, como ateos encubiertos, con un ateísmo «caracterizado por su presentación esotérica, y confinado... al "estudio privado y a la conversación selecta", o condenado retrospectivamente» por ellos mismos en el momento de su apóstata retorno a la religión (Berman, 1988, pág. 110). Otro descubrimiento, o quizás redescubrimiento, debido a Berman es el del primer libro abierta y declaradamente ateo publicado en Inglaterra. Obra anónima, aparecida en 1782, bajo el título de *Answer to Dr. Priestley's Letters to a Philosophical Unbeliever.*

Berman destaca con justeza lo tardío de esta confesión pública. Ensordecidos por el clamor de las acusaciones de ateísmo, los historiadores de las ideas han caído en la tentación de no reparar en esa ausencia de confesiones. Incluso unos catorce años antes de aquella confesión que hoy nos parece la primera en romper el hielo, existía ya «el *Watson refutado*», que la *History of Free Thought* de J. M. Robertson

acredita como «la primera confesión explícita de ateísmo en el marco de una controversia inglesa» (citado en Berman, 1988, pág. 120). Junto al clamor de las acusaciones encontramos el testimonio de muchas autoridades, incluso entre los acusadores, que cuestionan o niegan radicalmente la posibilidad de un compromiso teórico y sincero de ateísmo, distinto al de quienes se limitan a rechazar en la práctica que la existencia de Dios (aunque aceptada) afecte en lo más mínimo a su vida cotidiana.

Es comprensible que Berman dedique la totalidad de su largo capítulo primero a defenderse de la amenaza de irrealidad que pesa sobre su materia de estudio. Puesto que nadie se ha atrevido jamás a negar la existencia de ateos prácticos o irreflexivos, Berman sugiere que la duda sobre la posibilidad de un ateísmo sincero y razonado se debe a un ejercicio de represión; represión (inconsciente) por contraste con la supresión (consciente); e indica también una relación inversa entre ambas: allí donde la represión resulta eficaz hay menor necesidad de emprender lo que los leninistas en el poder llamaban «medidas administrativas».

Podríamos decir que este capítulo de choque sobre «La represión del ateísmo» ejerce la función de un preliminar esencial, de una discusión filosófica tendente a establecer los criterios fundamentales para fijar el término «ateísmo». ¿Qué es en puridad lo que debe hacer o dejar de hacer, creer, descreer o sencillamente no creer, aquel o aquella que desee ser admitido/a en el círculo de los ateos británicos?

1.1. Este adjetivo calificativo es crucial desde el momento mismo en que descreer y no creer están necesariamente relacionados con creer. Así, en el antiguo imperio romano, los cristianos, incluso los más ortodoxos entre ellos, pudieron ser, y de hecho fueron tildados de ateos, por rechazar coherentemente la teología del Olimpo. De igual forma, en el contexto de la presente discusión, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, se exige al ateo una negación total o, al menos, una incredulidad efectiva en que el concepto de Dios que comparten los «pueblos de las Escrituras» —concepto común para las formas tradicionales del Judaísmo, el Cristianismo y el Islam— se corresponde con un determinado objeto existente en la realidad.

a) Es necesario poner gran cuidado a la hora de escribir sobre el concepto o conceptos en cuestión. Por ejemplo, hablar sin reservas de teísmo mosaico puede significar asumir ciertos prejuicios acerca de en qué momento se introdujeron en esa tradición las ideas de una original creación *ex nihilo* y su consiguiente y total dependencia ontológica. Por otra parte, omitir el calificativo «tradicional» podría abrir las puertas a todo tipo de sustitutos incontestablemente heterodoxos del Dios de los padres y de los santos, de los concilios y de los papas.

Es sabido que la nuestra es una época en la que se oye de boca de prominentes eclesiásticos toda una variada gama de creencias y no creencias, con la única excepción, quizás, de la oposición no tercermundista a las aspiraciones totalitarias del leninismo del Congreso Nacional (Sud)Africano (Campbell, 1986). ¿Podría ocurrir —como ha estado tentado de preguntar este ocasional vicepresidente de la *Racionalist Press Association*— que cuando nuestros politizados sacerdotes contemplan cómo Winnie Mandela se recrea en el poder de «nuestras hogueras y nuestros lazos corredizos», añoren los tiempos en que sus predecesores también quemaban vivos a los disidentes, aunque, eso sí, no en el nombre del comunismo sino en el de Cristo?

b) Apresurémonos a citar en este preciso instante el ejemplo de una heterodoxa sustitución efectuada por quien fue en su época un influyente teólogo profesional. De modo que, sin más dilación, podamos descartar de nuestro trabajo sus acrobacias verbales de carácter oscurantista por parecernos irrelevantes.

> La pregunta sobre la existencia de Dios ni puede ser planteada ni respondida. Al preguntar, se plantea un interrogante que por su propia naturaleza está por encima de la existencia y, por tanto, al responder —negativa o afirmativamente— se niega implícitamente la naturaleza de Dios. Tan ateo es afirmar la existencia de Dios como negarla. Dios es el ser mismo, no *un* ser (Tillich, 1967, vol. I, págs. 236-37; el subrayado aquí y en el resto de las citas es original, excepto en las dos ocasiones en que se indica lo contrario).

Ya antes y en otros lugares, este respetado teólogo protestante había aportado un característico ejercicio de «conversión por definición» (Kaufman, 1963, pág. 90). Es posible que, sin que ellos mismos lo supieran, estuviera arrastrando a sus conversos, por definición, a lo que de hecho en nuestros días no es otra cosa que ateísmo. Puesto que «Dios es profundidad», por lo visto «no podemos llamarnos a nosotros mismos ni ateos ni incrédulos»:

> Nadie puede pensar o decir: ¡la vida no tiene profundidad! ¡La vida es sólo superficial! Sólo quien pueda decir esto con total seriedad es ateo; quien no pueda, no lo es. Aquel que sabe de profundidad, sabe de Dios (Tillich, 1948, pág. 57).

1.2. A primera vista parece que la cuestión de la existencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob no difiere en demasía (o es igual que) de la cuestión de la existencia del monstruo del lago Ness, del unicornio o del Abominable Hombre de las Nieves. En todos estos casos la dificultad, si existe, reside en la escasez de pruebas evidentes. No podemos discutir qué clase de evidencia sería determinante, ni en qué

cantidad. En estos casos, lo posible y conveniente es establecer una neta división tripartita de los participantes en la discusión. Algunos creen, incluso pretenden conocer, que tales conceptos pueden traducirse en objetos; otros creen, o pretenden conocer también, que no es así; aún hay otros —más cautos o, sencillamente, indiferentes— a los que las encuestas agrupan bajo la expresión: «No sabe, no contesta.»

Nos sentimos tentados de atribuir una división tripartita similar respecto a ésta o incluso cualquier otra idea de Dios. Aquí, los que se declaran creyentes habrían de llamarse teístas; ateos, quienes dicen no creer; y «los que no saben» quedarían dignificados gracias al término griego «agnóstico», empleado en este caso sólo en su sentido etimológico y no en aquél, mucho más sofisticado, que quiso conferirle T. H. Huxley (Huxley, 1904, vol. 5, pág. 239). Considerando lo anterior, y como ejemplo de esta ignorancia pura y poco sofisticada, los aborígenes del norte de Australia cantan así:

> Los Dioses-hombres dicen que al morir vamos al cielo,
> a través de umbrales de perlas por donde fluye un río.
> Los Dioses-hombres dicen que al morir volamos
> como el águila, el halcón y el cuervo ...
> Puede ser, puede ser; yo no lo sé.
>
> (Citado en Flew, 1984a, pág. 36)

a) No obstante, mientras en todos los demás casos poseemos algunas descripciones que decididamente nos capacitarían para identificar a cualquier miembro de una hipotética clase en caso de que la fortuna nos pusiera frente a un auténtico espécimen, no es así para esta concepción de Dios, y puede que para ninguna otra. Richard Swinburne, cuya trilogía teológica constituye la más formidable de las defensas filosóficas del teísmo cristiano tradicional (Swinburne, 1977, 1979 y 1981), ofrece desde el principio mismo de sus tres libros lo que considera una definición indiscutible: «Por "Dios" (el teísmo tradicional, mosaico) entiende algo así como una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu), que es eterno, libre, capaz de realizarlo todo y de conocerlo todo, perfectamente bueno, objeto debido de la obediencia y la devoción humanas, creador y sustentador del Universo.»

La presunción de Swinburne respecto a que tal definición resulta aceptable en términos generales para los teístas es perfectamente lógica. Pero igualmente se puede afirmar que no carece de problemas. Tomemos, por ejemplo, la primera frase «una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu)». Más adelante se nos dice: «Las personas humanas tienen cuerpos: él (Dios) no lo tiene» (Swinburne, 1977, pág. 51).

Luego, en el curso de una exposición sobre «qué es lo que hace que un cuerpo sea mi cuerpo», Swinburne, tras enumerar varias características propias de las personas, nos dice: «hemos aprendido a aplicar el término "persona" a los distintos individuos de nuestro entorno en virtud de que poseen las características que acabo de subrayar» (Swinburne, 1977, pág. 102).

Pero ¿todo esto no podría ser un error? Si las personas fueran en realidad criaturas que *poseen* cuerpos en vez de —lo que de verdad somos— esencialmente miembros de una clase especial de criaturas hechas de carne y hueso, entonces sí tendría sentido hablar de una amputación global del cuerpo. Por otro lado ¿quién se supone que está capacitado para preguntar cuál de esos distintos cuerpos es de él o de ella? ¿Cómo se identifica a esta persona-rompecabezas, o cómo se identifica ella misma, salvo a través de la referencia a ese organismo vivo que él o ella es en concreto?

Según Swinburne, puede que hayamos aprendido a aplicar la palabra «persona» a «los distintos individuos de nuestro entorno» extrayendo ciertas características personales peculiares que identifican a las personas como criaturas de la clase que posee tales características, lo que constituye el perfecto paradigma de un absurdo literal. La verdad manifiesta es que nuestra única experiencia de lo que es una peculiar característica personal reside, como no podría ser de otro modo, en que ese carácter es peculiar a esa clase especial de criaturas que hemos aprendido a identificar desde el principio como seres humanos maduros y normales. La identificación de las características peculiares de las personas, por tanto, es y debe ser posterior y no previa a la identificación de los miembros de esa clase especial de criaturas a quienes sólo pueden ser y son normalmente atribuidas tales características.

Ciertamente, no conviene aceptar como algo obvio que el hablar «de una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu) sea coherente e inteligible. En la comprensión de la vida diaria, las palabras referidas a las personas —los pronombres personales, los nombres propios, los términos que designan a quienes cumplen determinados cometidos («portavoz», «oficial», «presidente», «aviador», etc.)— se emplean para nombrar o hacer referencia a los miembros de una clase especial de criaturas de carne y hueso.

En esta común comprensión cotidiana —¿qué otra tenemos, en realidad?— las personas incorpóreas no son otra cosa que imaginarias, ficticias o inexistentes. «Incorpóreo» es aquí, como en otros casos, un adjetivo para lo ajeno. Para plantear el asunto menos técnicamente, aun a riesgo de hacerlo más áspero, aprovecharemos la siempre bienvenida ocasión de citar al «monstruo de Malmesbury» para afirmar que, en esta común comprensión cotidiana, el que alguien so-

breviva a la muerte, pero sin cuerpo, es una contradicción. De ahí que en el capítulo quinto de su *Leviatán*, el incorregible Thomas Hobbes no sienta empacho en decir, «si un hombre me habla de la "cuadratura del círculo"; o de los "accidentes de pan en queso" o de las "sustancias inmateriales" ... no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de sentido, es decir, que son absurdas»[1].

Swinburne creyó desviar la agresividad de este violento ataque sirviéndose de un argumento apaciguador, esto es, que la discusión está de más, ya que si cada uno de los individuos que hemos conocido responde a tales y tales características éstas serán los rasgos esenciales de algo que con razón se tiene por tales individuos (Swinburne, 1977, pág. 54). Perfectamente correcto. Sin duda parecería intelectual y moralmente escandaloso afirmar que quien ha conocido sólo individuos de piel negra puede, con toda lógica, negar la pertenencia a la raza humana de cualquier otro individuo de menor pigmentación.

Con lo incorpóreo, sin embargo, estamos ante una harina de otro costal, ya que caracterizar algo como incorpóreo es afirmar que al mismo tiempo se da lo extremadamente completo y lo totalmente negativo. Quienes proponen tal cosa deben sin duda explicarse a sí mismos y explicarnos a los demás no sólo qué características tendrían que atribuirse a sus supuestos entes incorpóreos, sino también especificar cómo pueden identificarse y reidentificarse tales entes, al menos en principio. No se trata exclusiva o primariamente de qué predicados deban tomar tales sujetos supuestamente espirituales, sino de cómo identificarlos en primera instancia y reidentificarlos después como numéricamente los mismos a lo largo de un espacio de tiempo.

b) Un reconocimiento paralelo y unas dificultades similares a las del concepto de Dios —dificultades que nos obligan a plantearnos si el tipo de concepto que poseemos se corresponde con un auténtico objeto— han movido a John Wisdom a comenzar su famoso artículo «Dioses» con la frase: «La existencia de Dios no es ya una cuestión experimental como lo fue en otro tiempo» (Wisdom, 1953, pág. 149). Y sigue así: «... el desacuerdo sobre la existencia de los dioses no es ya aquella suerte de experimento o de apuesta que solía ser. Lo que en parte, si no totalmente, se debe a nuestra mejor comprensión de por qué ocurren las cosas tal como ocurren» (Wisdom, 1953, pág. 149). En recuerdo de aquellos tiempos de «apuestas», como los ha calificado Wisdom felizmente, cambiemos un momento de registro, y en vez de recurrir al debate bíblico entre los sacerdotes de Baal y los de Jehová, tomemos la historia de la evangelización de Islandia tal como se

[1] La referencia a los «accidentes de pan en queso» es, por supuesto, una indirecta típica contra la peculiar doctrina católica de la transubstanciación.

nos cuenta en «El sabio de Burnt Njal». Hay algo familiar a nuestra época en el sólido y rotundo planteamiento del misionero Thangbrand:

> «Vosotros los paganos adoráis el primero de los fuegos. Yo adoraré el segundo. Si el loco tiene miedo del fuego que yo adoro, pero es capaz de andar sin quemarse sobre vuestro fuego, entonces tendréis que aceptar la nueva fe.»
>
> En efecto, el loco anduvo sobre el primer fuego, tuvo miedo del segundo y ellos se convirtieron.
>
> Thangbrand les preguntó si querían adoptar ahora la nueva fe. Gest replicó que él nunca hacía promesas que no estuviera dispuesto a cumplir. Thangbrand, pues, bautizó a Gest, a toda su familia y a otros muchos (Magnusson y Palsson, 1960, sec. 103).

En los años inmediatamente siguientes a la Segunda Guerra Mundial solía decirse con malicia que los filósofos de Oxford habían inventado una nueva medicina contra el ateísmo (Yo mismo lo dije a menudo, aunque no estoy seguro de haber sido el inventor de la frase). En el término de uno o dos trimestres, los jóvenes ateos de pupilas brillantes de entusiasmo acababan por reconocer que ya no sabían qué era lo que se les exigía no creer. Una nota, muchas veces reeditada, resumía esta corriente de opinión bajo el título «Teología y falsificación»[2]. Tras comenzar con una cita tomada de «Dioses» de John Wisdom, la nota concluía desafiante:

> ¿Qué tendría que ocurrir para que nos sintiéramos no sólo tentados (moral y erróneamente), sino autorizados (lógica y acertadamente) a decir «Dios no nos ama» o, incluso, «Dios no existe»? Propongo, pues, a los futuros participantes en el debate una sola pregunta central: «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la prueba negadora del amor o de la existencia de Dios?» (Flew, 1984a, pág. 74).

En *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, las citas que extrae David Berman de Charles Bradlaugh y otros autores desmienten la presuntuosa seguridad con que mis contemporáneos y yo creímos equivocadamente haber sido los primeros en pensar de aquel modo. Ya en *A Plea for Atheism* Bradlaugh escribía: «El ateo no dice "no hay Dios", sino: "No sé qué quiere decir usted cuando dice Dios; yo no poseo una idea de Dios... No lo niego, sin embargo, porque no

---

[2] Según el último recuento no exhaustivo, este escrito breve, originalmente encargado por la misma y efímera publicación estudiantil que lo imprimió ha reaparecido no menos de treinta veces, incluyendo sus traducciones al galés, italiano, alemán y danés. Para información adicional cfr. Flew 1975 y 1984a, capítulo 6.

puedo negar lo que no puedo concebir"» (citado en Berman, 1988, pág. 204).

1.3. De este primer apartado sobre «¿qué es lo que no debe creer un ateo?» se desprende la necesidad de dar un sentido nuevo y más completo al término «ateo». Pese a que siempre se ha referido a una persona positivamente incrédula en la existencia de un objeto correspondiente a lo que de forma tácita se entiende o es un concepto legitimado de Dios, yo insto a que de ahora en adelante la palabra sea entendida no ya positiva sino negativamente. Propongo para ello leer el prefijo griego original «a» del término «ateo» tal como se hace con otras palabras del mismo origen, como «amoral», «atípico» y «asimétrico». Con tal interpretación, el ateo no es ya quien positivamente declara la no existencia de Dios, sino, sencillamente, aquel que no es teísta. Permítasenos introducir en este punto para futuras referencias del lector las etiquetas «ateo positivo» para el primero y «ateo negativo» para el segundo.

a) Berman, trabajando con una de las versiones de la concepción positiva tradicional que él nunca parece explicitar del todo, se las ingenia para pescar peces más gordos que sus predecesores, y lo logra agrupando precipitadamente a todos aquellos que, aun pretendiendo mantener ciertos lazos con un algo llamado Dios, negaron lo esencial del teísmo mosaico. En esa concepción tradicional, compartida por todos los «pueblos de las Escrituras», Dios no se limita a ser ante todo «creador y sustentador del Universo», sino que también, bajo la rúbrica «absolutamente bueno», interviene en el resultado de su creación a través de los milagros (en algunos casos), de la respuesta a las oraciones (en otros) o favoreciendo y dificultando, incluso premiando y castigando, distintos tipos de conducta.

No cabe discusión posible de que tanto Hume, aquel escocés escéptico y amablemente burlón, si hacemos caso al menos a la segunda de estas dos consideraciones, y Spinoza, «el hombre intoxicado de Dios», en función de ambas a la vez, se pueden calificar correctamente, bajo la correspondiente concepción positiva, de ateos. Dado que la palabra «Universo» (con mayúscula) debe definirse aquí como lo que incluye todo lo que es (con la única excepción de su posible artífice o Dios creador), la identificación panteísta de Dios con el Universo debida a Spinoza —*Deus sive Natura*— no deja espacio para ningún otro ser externo o adicional. Y tanto Spinoza como Hume se niegan a admitir tanto la intervención divina en el orden de la naturaleza como la existencia de una vida futura que premie o castigue la conducta humana.

Antes de entrar a considerar un asunto de mayor alcance como es el ateísmo negativo, conviene apuntar algo sobre lo que necesitare-

mos retornar con mayor énfasis. Por lo general, se ha hecho poco hincapié en la tensión existente entre los argumentos que hemos expuesto en el penúltimo párrafo. Una vez que se ha reconocido esta tensión, parece bastante claro que en la historia de las ideas la noción de uno o más dioses que cada una de las partes ha esgrimido en los conflictos internos del Universo ha debido de preceder a la de un Dios singular que constituye tanto el origen como la causa sustancial de todo, incluyendo necesariamente todas las actividades e inactividades de cada una de las partes en cada una de las disputas.

En efecto, nadie que haya abordado la posibilidad de un Dios infinito y creador sin haber establecido algún compromiso anterior con algún dios o dioses de poderes más limitados, habrá sentido la tentación de atribuir intervenciones tan partidistas y simpatías tan restringidas a un Ser definido como Creador omnisciente y omnipotente. Revelaciones aparte, la deducción natural, obvia e inevitable es que todo en semejante creación debe ser y desarrollarse siempre según los deseos de su Creador. Si algunos aspectos o desarrollos de esa creación se nos revelan profundamente insatisfactorios, como en realidad ocurre, entonces será irrealista en alto grado —de nuevo, revelación aparte— esperar que el Creador —quien, hipotéticamente, hace que todo sea y se desarrolle como es— acepte con satisfacción alguna acción correctora posterior. *A priori,* la presunción razonable debería ser —como ya he apuntado que mantienen algunos pensadores teístas hindúes— que ese Creador está «más allá del bien y del mal».

Cualquiera que busque —en los términos con que Matthew Arnold describe el objeto de su búsqueda religiosa— «algo, distinto a nosotros mismos, capaz de hacer justicia» hará bien en seguir a J. S. Mill en su exploración de la existencia de un Ser extremadamente poderoso, pero muy lejos de la omnipotencia. *(vid.* el ensayo «Theims» en Mill, 1874). Como el propio Mill sabía, la combinación de la idea de un Dios creador omnipotente y omnisciente con la idea de un Dios que toma partido a menudo en los conflictos que se producen en el seno de la creación genera espinosos problemas de tipo moral e intelectual.

Para empezar, el primer elemento de la combinación echa por tierra lo que ha sido siempre el argumento más persuasivo de la teología natural, puesto que el diseño de un proyecto inteligente supone encontrar medios efectivos para lograr los fines deseados, explotando tanto la oposición como las potencialidades de los materiales recalcitrantes. Ahora bien, para tal Creador no existieron materiales recalcitrantes o preexistentes, ya que la omnipotencia logra todos los fines que desea sin intervención de medio alguno.

De nuevo, si el Creador se supone «perfectamente bueno», conocedor de todo y «capaz de hacerlo todo» ¿cómo es posible que exista

tanto mal en la creación? Más aún, si nosotros somos las criaturas de ese Creador ¿cómo es posible la monstruosa injusticia que supone ordenar un castigo para nosotros, mucho más cuando se trata de un castigo inconmensurable y eterno, por hacer u omitir precisa y exclusivamente aquello —según los embarazosos conceptos tradicionales— que el Creador determina, de forma inexorable, que debemos hacer o dejar de hacer? Éstas son, sin lugar a dudas, las razones por las que un Milton teológicamente sofisticado, que quiso escribir *El paraíso perdido* tanto para los conflictos del presente épico como para «justificar los caminos de Dios hacia el hombre», encontrara imposible de superar la dificultad de la tarea que él mismo se había impuesto (*vid.*, por ejemplo, Empson, 1965).

b) En el sentido negativo que hemos propuesto, el término «ateo» resulta aplicable a un mayor número de personas. Sirve de forma inmediata para los ateos en sentido positivo, es decir, para todos aquellos que «positivamente afirman que no existe un objeto correspondiente a lo que tácitamente se tiene por Dios o a su concepto legitimado». Pero también abarca a quienes, por una u otra razón, podrían decir con Bradlaugh: «No sé lo que quiere usted decir cuando dice Dios; yo no poseo una idea de Dios... No lo niego, sin embargo, porque no puedo negar lo que no puedo concebir.» Quizás podríamos incluir también, como una tercera subclase de ateos negativos, a quienes «no permiten (aunque la afirmen) que la existencia de Dios afecte a su vida diaria», pues cuando se insiste una y otra vez en que este Dios es el supremo partisano de la creación, se hace muy difícil creer en la sinceridad de aquella afirmación.

En muchos contextos no sería éste el significado correcto de la palabra «ateísmo». Si aquí lo resulta es porque calculadamente hemos querido desplazar el énfasis hacia los problemas conceptuales. Los filósofos-teólogos se han dedicado a examinar tradicionalmente la legitimidad de esta o aquella forma de reconciliar los distintos rasgos de la naturaleza divina, o a estudiar los aspectos del problema general que supone hablar de un Creador infinito en un lenguaje inteligible para las criaturas finitas, dando por sentado que trabajaban con problemas solubles. Estas formas de presentación tradicionales y casi universalmente aceptadas están condicionadas en su propia esencia, ya que asumen de partida la existencia de un Ser Divino con una naturaleza real, cuyos rasgos son susceptibles de investigación por nuestra parte.

Todo esto estaría muy bien si pudiera garantizarse la existencia de Dios, pero resulta ridículo cuando, como ahora, se plantea la cuestión de si el concepto de Dios se corresponde o no con algún objeto[3].

[3] Resulta interesante comparar lo que Flew piensa que es «literalmente ridículo»

Cuando lo que queremos investigar es la existencia de un objeto que corresponda a una supuesta descripción definitoria, o bien la existencia de elementos reales dentro de una determinada clase, los primeros pasos han de ser, en un caso, asegurarnos de que la descripción es coherente y está definida con verdad, y, en el otro, preguntarnos cómo identificar sin género de dudas los elementos de esa clase. Sólo cuando hayamos logrado dar satisfacción lógica a estos problemas conceptuales prioritarios estaremos en condiciones de pasar a la sustancial y lógicamente apasionante, aunque secundaria, cuestión o cuestiones de hecho.

2. El peso de la prueba

He sostenido más extensamente en algún otro lugar (Flew 1984a, capítulo primero) que las grandes discusiones de este tipo deberían comenzar bajo un título que me gusta escribir con iniciales mayúsculas: La Presunción de Ateísmo. La palabra «presunción» no debe entenderse aquí como sinónimo de «engreimiento osado», sino en el sentido que le da la ley cuando habla de presunción de inocencia. En cuanto a la palabra «ateísmo» ha de ser entendida más en su sentido negativo que positivo.

2.1. En ambos casos cabe demostrar lo contrario; razón por la que no podemos darlos por sentado. La presunción de inocencia indica sólo una situación de partida para el tribunal. Con todo, el juicio debe proceder hasta encontrar una razón suficiente para emitir el veredicto de «culpabilidad», y esta razón suficiente es siempre la prueba. De forma que la presunción de inocencia es, en la mayoría de los casos, derrotada. Si todos los sistemas legales consideraran la inocencia como un hecho probado, ninguno de ellos recogería la posibilidad de emitir un veredicto de culpabilidad. Dado que, por ejemplo, el sistema legal inglés establece que todos los ciudadanos conocen lo que la ley espera de ellos, no puede admitir el hecho de que tal presunción es, en realidad, falsa.

También la presunción de ateísmo puede ser derrotada. Se supone que la indagación sistemática y exhaustiva debe comenzar desde la posición del ateísmo negativo y que el peso de la prueba descansa del lado teísta. No es lo mismo que exigir que el debate se desarrolle partiendo tanto de un ateísmo negativo como de un ateísmo positivo,

(en la última frase del anterior párrafo y en las dos primeras frases de éste) con lo que Gilson considera igualmente difícil en su obra «The Idea of God and the Difficulties of Atheism», relacionada en la bibliografía de este libro. T. M.

pues ello imposibilitaría una conclusión teísta. No obstante, el abogado defensor del teísmo no traiciona a su cliente por aceptar este marco general, de la misma forma que el defensor no traiciona al Estado en un juicio por aceptar la presunción de inocencia. Puede, incluso, que esté convencido de la culpabilidad de su defendido, pero el juicio debe celebrarse con perfecta sinceridad y coherencia, y el tribunal ha de respetar la presumible inocencia del acusado, y, en el caso que nos ocupa, ha de estar persuadido de la solvencia del informe teísta, de forma que el abogado defensor aceptará sin reservas una apologética completa encaminada a derrotar la presunción de ateísmo.

Aunque la presunción de ateísmo sea al menos tan imparcial de cara a las posiciones rivales como lo es la presunción de inocencia, debo expresar de partida, con toda contundencia, mi convicción de que, ante la perspectiva de tal presunción, la empresa teísta me parece aún más precaria y difícil. En cierta forma, es el corolario de lo que ya he expuesto en el apartado 1, esto es, que algunos de los problemas y objeciones que han podido parecer anecdóticos o incluso facticios deben ser planteados como fundamentales e insoslayables. Y es también la consecuencia de mi hincapié en la imperiosa necesidad de que la creencia teísta aporte razones que la avalen.

a) Una de las cosas que contribuye a ocultar tal necesidad es la confusión sobre las posibles clases de pruebas. Hoy en día, es frecuente oír, incluso por parte católica, que resulta imposible probar la existencia de Dios. La primera objeción que se puede hacer a semejante perogrullada es, como ya sugiere mi referencia a los católicos, su falsedad, ya que el dogma esencial de la Iglesia, definido por el Concilio Vaticano I, dice lo siguiente: «las luces naturales de la razón humana son capaces de reconocer con certeza al único y verdadero Dios, nuestro creador y señor» (Denzinger, 1953, sec. 1806). Es así, que aun cuando el dogma sea falso, como yo creo, no se lo parece a esa inmensa cantidad de católicos romanos que, pese a la revolución producida por el Concilio Vaticano II, continúa apegada a la fe tradicional.

A estos objetores sofisticados se podría replicar que la definición del Concilio Vaticano I habla de conocimiento certero y no de prueba o demostración, añadiendo, quizás, si son los suficientemente sofisticados, que la palabra *demostrari* de una anterior redacción fue sustituida por la expresión *certo cognosci*. Sin embargo, aun aceptando que esto fuera correcto, no es suficiente vindicar la sabiduría convencional, ya que la palabra «prueba» no se restringe por lo general a su aplicación a los argumentos demostrativamente válidos, es decir, a aquéllos en los que la conclusión no puede negarse sin contradecir las premisas. De forma que quienes se acogen a la fácil disculpa de que todos conocemos la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, lo

que están queriendo decir en sentido estricto es que les resulta imposible aportar un cierto tipo de prueba, literalmente, la prueba demostrativa.

Lo cierto, y lo arriesgado, es que allí donde exista alguna conciencia de lo limitado de tal interpretación, habrá siempre una tendencia ilegítima a concluir que es imposible e innecesario aportar pruebas de la fe. Por eso conviene subrayar que cuando afirmamos que el peso de la prueba recae del lado teísta, estamos utilizando la palabra «prueba» en su sentido lato, que implica toda una serie de razones suficientes. Así es como se interpreta el término en el caso de la presunción de inocencia, pues la responsabilidad de la prueba corresponde al fiscal.

b) Aunque sea falso afirmar que todos conocemos que probar la existencia de Dios es imposible, puede parecer verdad lo contrario. Quienes no conciben la prueba suelen sugerir que el territorio que no puede habitar la razón queda abierto a la colonización de la fe: «La fe —se dice— llegará allí donde la razón no alcanza», etc.

Puede que, en última instancia, sea imposible establecer la existencia de Dios e, incluso, demostrar su mayor o menor probabilidad. Pero, entonces, falla el planteamiento moral, pues los seres racionales no serían libres para elegir creer o no creer. La fe, como decía en sus sermones mi padre, que era predicador, no es un salto en la oscuridad, sino un salto hacia la luz. Optar arbitrariamente por la convicción para, después, apegarse desesperadamente a ella es —como dice Santo Tomás al examinar fe, razón y revelación en su *Summa Contra Gentiles*— una «frivolidad» (I (VI); la palabra latina es *levis*). Si tu experiencia de fe no es arbitraria, irracional y frívola, en ese sentido profundo, debes presentar razones: primero, comprometiéndote en un ámbito en el que, por hipótesis, no hay fundamentos suficientes para establecer una conclusión firme; y, segundo, optando por una de las posibilidades concretas entre todas las alternativas viables.

La presunción de ateísmo continúa siendo relevante cualquiera que sea la prueba, pues, de nuevo por hipótesis, quienes no pueden aspirar a probar sus conclusiones, deberán aportar, en general, alguna estimación de su probabilidad. Si la responsabilidad de la prueba recae sobre quienes esperan establecer definitivamente la existencia de Dios, por la misma razón recae sobre quienes piensan que tal conclusión sólo puede ser más o menos probable.

He utilizado las calificaciones «cualquiera» y «en general» para posibilitar una apologética en la tradición de la apuesta de Pascal. El famoso —o deberíamos decir escandaloso— argumento pascaliano no pretende demostrar que su catolicismo romano sea cierto o simplemente probable, pues las razones que le mueven a recomendar la

preferencia por esta fe responden más a motivos que a evidencias (Flew, 1989, cap. 6, sec. 7).

2.2. En sociedades como la nuestra, donde el ateísmo positivo es muy minoritario, resulta más fácil preguntar por qué no se es teísta que lo contrario. Como pregunta biográfica es, sin duda, metodológicamente inocente, pero aquí no nos importa por qué la gente sostiene las opiniones que sostiene, sino la necesidad de que esas opiniones posean un fundamento adecuado que nos indique alguna forma de conocimiento o, al menos, de creencia racional. No queremos conocer aquí la explicación biográfica, sino a quién compete el peso de la prueba teológica.

También podría objetársenos, con mayor sofisticación, que el presente debate es en exceso artificial o generalizador, y que establecemos un punto de partida arbitrario: «Partir de la duda absoluta es imposible, puesto que nuestros prejuicios están ya en el principio... Y no se pueden desvanecer a golpe de máxima» (Pierce, 1934, vol. 1, págs. 156-57). No obstante, el párrafo concluye con la siguiente concesión: «Aunque es cierto que una persona puede encontrar razones para dudar en principio; pero, entonces, es que duda porque tiene razones positivas para hacerlo, no por una máxima cartesiana.»

a) La máxima que Pierce tienen en mente es, en efecto, cartesiana. Las tres primeras partes del *Discurso del método* son prácticamente autobiográficas y aparentemente de poco interés. Pero el primer párrafo de la cuarta parte se abre con lo que constituye una de las reservas más contundentes de la literatura filosófica:

> Y, puesto que nuestros sentidos nos juegan malas pasadas, he concluido que no existe nada que sea como nos lo quieren hacer imaginar; y, puesto que hay hombres que se confunden cuando razonan, hasta en los más simples asuntos geométricos, y construyen paralogismos, me tengo por tan expuesto al error como cualquiera, y reputo de falsos todos los razonamientos que he aceptado como pruebas hasta este momento.

El interés para nosotros de este proyecto de duda sistemática descansa en el inesperado, sustancioso y, sin duda, prudente rechazo de Descartes a desafiar precisamente las creencias que, según sus propios principios previamente establecidos, tenía razones de peso para dudar. En la primera parte, al revisar el proceso de su educación, contrasta mordazmente la filosofía con la teología: «La teología enseña cómo ganar el cielo... la filosofía ofrece los medios para hablar con verosimilitud de todas las materias y ganar la admiración de los menos instruidos.» Y establece su enigmática posición personal:

> Yo respeto nuestra teología y aspiro como el que más a ganar el cielo; pero... las verdades reveladas que conducen hasta allí escapan a nuestro entendimiento... Para someterlas a examen con éxito necesitaríamos la gracia celestial y ser más que hombres.

En sí mismo todo esto nos parece muy bien. Pero, desde luego, no es coherente con la pertinente observación que nos espera un poco más adelante:

> Me parece encontrar más verdad en los razonamientos de una persona cuando el asunto le afecta directamente y, en consecuencia, mayor es su responsabilidad en caso de error, que en las especulaciones de un hombre de letras en sus estudios, las cuales no producen efectos concretos y no tienen consecuencias para él, como no sea que cuanto más se apartan del sentido común más le envanecen, por la sutileza y habilidad que requiere probarlas dialécticamente.

Por lo general, esperamos corrección de los juicios perceptuales cotidianos, orientados a la práctica. Pero, tratándose del otro mundo o de las operaciones de entes inobservables en éste, las especulaciones, al menos inicialmente, resultan legítimamente sospechosas. La razón es obvia. Mientras que un fallo de la percepción ante un semáforo puede costarnos de forma inmediata la vida o la salud, el castigo de la condenación eterna, incomparablemente más espantoso, se siente —comprensible aunque falsamente— remoto e inseguro.

En la segunda parte, Descartes nos ofrece una segunda y más decisiva razón para dudar de todas las pretensiones teológicas:

> Habiendo aprendido en la escuela que no existe nada, por extraño o increíble que pueda parecernos, que no haya dicho este o aquel filósofo; habiendo comprobado más tarde, en mis viajes, que quienes sostienen ideas distintas a las nuestras no son por ello bárbaros o salvajes; y considerando que un hombre concreto con una mente concreta que haya pasado su infancia entre los franceses o los alemanes es completamente distinto al que la ha vivido entre chinos o caníbales..., me he convencido de que nuestras creencias se basan más en las costumbres y el ejemplo que en un auténtico conocimiento.

b) Pierce escribió sobre la duda en general, pero John Hick desarrolló una crítica concreta a la presunción de ateísmo en su *Theology Today*, de abril de 1967:

> Lo que importa es si el hombre religioso puede afirmar racionalmente, suponiendo que su experiencia religiosa sea coherente, continua y comprometida, la realidad de Dios. Lo que está en cuestión no es la racionalidad de inferir a partir de ciertos hechos psico-

> lógicos que Dios es la causa que los explica, ya que el hombre religioso no infiere más la existencia de Dios de lo que nosotros inferimos el mundo visible que nos rodea. Lo que está en cuestión es la racionalidad de quien tiene experiencias religiosas. Si lo consideramos un ser racional debemos reconocer que es racional también cuando cree, pues, dadas sus experiencias, no puede dejar de creer (págs. 86-87).

Debemos reconocer que una cosa es decir que una creencia está bien o mal fundada y otra muy distinta afirmar la racionalidad o irracionalidad de las personas concretas que en un momento determinado, bajo determinadas circunstancias, y ante la experiencia o la falta de experiencia, sostienen o rechazan la fe. Si se lo garantiza su servicio de espionaje, es enteramente razonable que el general crea que una brigada de tanques enemigos está en la ciudad. No obstante, el enemigo ha dado a sus tanques la orden de retirada. Aun así, si el general se niega a exponer su flanco ante unos tanques que, en realidad, no están, su actitud será intachable. Esta distinción genuina y fundamental no cuenta, sin embargo, para Hick.

Ateniéndose a esta concesión, los creyentes que leyeran a Hick se sentirían satisfechos, ya que, por hipótesis, pueden considerar que sus creencias están firmemente asentadas. Toman su experiencia religiosa «coherente, continua y comprometida» por una forma de percepción; y ya se sabe que quienes ven algo con sus propios ojos y lo tocan con sus propias manos tienen perfecto derecho a sostener que ese algo existe. Su posición es, en efecto, tan perfecta que, como afirma Hick, es incorrecto hablar aquí de evidencia o de inferencia. Si un hombre ve a su mujer teniendo relaciones con un amante no necesita más pruebas para inferir su infidelidad; tiene algo mejor que una inferencia, aunque para nosotros, que no hemos asistido a la escena, su testimonio sea sólo una parte importante de la prueba del caso. La expresión inglesa «la prueba de mis propios ojos» deriva su paradójico picante precisamente del hecho de que ver por uno mismo es mejor que tener pruebas (Austin, 1962, págs. 155-6).

Todo esto es cierto. Y también lo es que quienes creen ver, oír o percibir de alguna forma a Dios rechazarían la idea de que están infiriendo «a partir de ciertos hechos psicológicos, que Dios es la causa que los explica». Aceptar esta explicación sería lanzar sobre sus espaldas todos los problemas insolubles que sienten quienes sostienen que lo que vemos, lo que realmente vemos, son datos sensoriales. Conviene recordar que cuando insistimos en que el conocimiento debe presentar alguna garantía para distinguirse de la mera fe, da igual que se fundamente en pruebas suficientes que en la experiencia directa sin necesidad de pruebas. Por tanto, hasta aquí parece que la objeción de

Hick es un error de interpretación y que, en cualquier forma, sus «protegidos» no necesitan distinguir entre el conocimiento real y lo que cualquiera puede afirmar, racional y adecuadamente, que conoce.

Ahora bien, el pasaje que acabamos de examinar forma parte de un intento de rebatir la crítica a una argumentación de la experiencia religiosa. Lo que se criticaba era la afirmación de que las experiencias religiosas sean una forma de percepción, es decir, un tipo de situación capaz de extraer conocimiento de su supuesto objeto. La crítica sostenía que quienes esgrimen este argumento neutralizan la distinción fundamental entre «ver» (con comillas negativas) simplemente y ver realmente; entre la experiencia en el sentido que le da el filósofo y la experiencia según el entendimiento cotidiano de la mayoría de las personas normales.

Si alguien afirma ver una vaca que no está presente y nadie puede ver, lo más que podemos admitir es que la «ha visto», pero no que haya visto en realidad la vaca que cree haber visto. Es evidente que, al hablar de la experiencia de la fe en Dios, Hick quiere que pensemos en la palabra «experiencia» en su sentido público y común. El mismo sentido en que los granjeros escriben en los anuncios para contratar trabajadores: «se necesitan "expertos en vacas"». Estos anunciantes reaccionarían con sorpresa ante los candidatos que confesaran ver vacas sólo en sueños o visiones o poseer una captación sensorial especial para vacas (posiblemente alucinatoria), pero que no hubieran tenido nunca un contacto físico o cognitivo con el mundo real y externo de las vacas rumiantes de carne y hueso (Flew, 1989, cap. 6, sec. 6).

La existencia de objetos de la experiencia independientes de la mente, en el sentido común de la palabra «experiencia», no se puede inferir directamente ni del mero ocurrir de tal experiencia ni de la pretensión del mero ocurrir de la experiencia, en el sentido que los filósofos le dan a la palabra. Ahora bien ¿es esto lo que quieren decir los creyentes de Hick cuando afirman haber percibido directamente a Dios? También ellos, como todos los demás, deben de conocer que cualquiera que sea su convencimiento de haber tenido una experiencia religiosa, no existe nada que ellos puedan percibir que no perciba el resto de los mortales, de ahí que hayan realizado lo que a todas luces parece un ejercicio de imaginación.

Tampoco ignorarán, presumiblemente, que quienes creen en otros sistemas religiosos incompatibles con el suyo afirman tener experiencias, en el sentido más corriente de la palabra, de los objetos propios de sus respectivas religiones, es decir, que hay experiencias de Apolo y Atenea, de Shiva y de Ganesh, como la tuvieron José y la Virgen de la resurrección de Cristo. ¿Qué es, pues, lo que convence a

los creyentes de Hick de que sólo ellos han accedido al privilegio de disfrutar experiencias religiosas genuinamente informativas? ¿Es que parece razonable, antes de tener evidencias fundadas para rechazar la presunción de ateísmo, que alguien afirme estar dotado de un conocimiento *a priori* de la existencia y de las actividades de los objetos aparentes, que le permite considerar su experiencia religiosa como única, auténticamente cognitiva y reveladora?

Hick apoya las pretensiones de racionalidad de su grey y dice que «quien tiene una experiencia religiosa... no puede evitarlo». Pero a menos que tales personas aporten buenas razones de que lo que llaman experiencia de Dios es algo más que un ejercicio de imaginación, la respuesta apropiada a estos ejemplos de incapacidad sólo puede ser un contundente: «¡Piénsalo dos veces!»

Puede que Hick haya sido consciente del peso de estas objeciones críticas, y que ésta sea una de las razones por las que en los últimos años ha abandonado paulatinamente sus conocidas ideas sobre la autoridad única y exclusiva de la revelación histórica cristiana en favor de un sincretismo «antirracista» y «multicultural» más en boga. En eso queda lo que en tiempos de fe más robusta que los actuales se adoptó orgullosamente como «el escándalo de la particularidad».

3. La hipótesis religiosa y el ateísmo stratoniano

En ciertos momentos y lugares los no creyentes han debido medirse y luchar contra ciertos modelos de apologética racional. Parece que en el Reino Unido, durante el siglo XVIII, era generalmente aceptado que este desafío debía constar de dos partes. En principio, la teología natural aspiraba a aportar la prueba de las pruebas sobre la existencia de Dios. Aquí, el candidato más favorecido argumentaba a partir de los aspectos particulares tanto del Universo observable como de su inobservable Proyecto. En el segundo caso, la exigua y poco exigente «religión natural», resultante de la primera, era suplantada por una revelación incómodamente exigente. En este punto, la pretensión cristiana de constituir la única revelación auténtica del verdadero Dios a través de Él mismo se reforzaba de forma primaria apelando a los milagros constitutivos, supuestamente probados desde el punto de vista histórico, siendo el más importante y retador de todos ellos la resurrección de Cristo testimoniada por José (Stephen, 1876, vol. 1)[4].

[4] Interesa resaltar aquí que Flew se limita a comentar el milagro constitutivo del testimonio de José sobre la resurrección física de Cristo en el contexto del Reino Unido del siglo XVIII, mientras que ignora por completo —o «rechaza» mencionar— su pro-

Los católicos creyeron poder completar *de fide* tan convincente apologética a dos bandas, siguiendo dos cánones del Concilio Vaticano I. El primero ha sido citado ya: «las luces de la razón humana son capaces de conocer con certeza al único y verdadero Dios, nuestro creador y señor» (Denzinger, 1953, sec. 1806). La segunda dice así: «si alguien dijere que son imposibles los milagros... o que los milagros nunca pueden conocerse con certeza o que no pueden probar el origen divino de la religión cristiana, sea anatemizado» (Denzinger, 1953, sec. 1813).

Sin embargo, cuando hace veinticinco años comencé la redacción del libro que después se titularía *God: A Philosophical Critique* (Flew, 1984b) y pedí a varios amigos cristianos que me mostraran la obra en su opinión más contundente contra mi incredulidad, todos ellos reconocieron la dificultad de encontrar algo adecuado, y, en efecto, poco pude hallar en las listas que me ofrecieron que no estuviera repetido. En el prefacio a la primera edición hice notar que si las proposiciones examinadas en mi libro no representaban el grueso de la fuerza argumentativa cristiana eran los propios creyentes quienes debían preguntarse por qué no se editaban las obras adecuadas. Creo que quien se ha planteado tal pregunta sin hallar respuesta satisfactoria, no tendría más remedio que afrontar la necesidad, aparentemente olvidada durante mucho tiempo, de una apologética sistemática y progresiva que comience por el principio, es decir, una apologética racional capaz de enfrentarse y derrotar a la presunción de ateísmo.

Hasta donde yo sé, y aunque volví a repetirlo en el prefacio a la segunda edición, nadie aceptó mi reto. De modo que lo mejor que puedo hacer ante este estado de cosas es, quizás, recuperar la refutación de Hume a los principios de la teología natural del siglo XVIII. Y no es ocioso, puesto que la atracción principal de esta teología se basa en uno de esos argumentos que encuentran siempre un gran eco popular.

Hume presentó su refutación con energía, aunque también con la necesaria discreción y reserva, en la sección 11 de *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Hume, 1988). Todo el libro es un ejemplo interesante de agnosticismo agresivo y argumentado (Flew, 1961). Mientras que el agnosticismo de aquellos aborígenes que he citado en el apartado 2, es una confesión de su desesperada y desvalida incapacidad individual de conocer —«Puede ser, puede ser; yo no lo sé»—, lo que Hume afirma es que el asunto supera por completo las posibilidades de la humana comprensión:

---

pio debate fundamental sobre la resurrección (*vid.* Miethe, Habermans y Flew, 1987) y su significación. T. M.

> La razón natural no puede por sí sola comprender tales misterios; cualquiera que sea el sistema que adopte, se verá atrapada a cada paso en problemas inextricables, incluso en contradicciones, siempre que tenga que tratar de estos asuntos... Y menos mal si percibe su temeridad al adentrarse en tan sublimes misterios, y, al abandonar la escena de las tinieblas y las perplejidades, vuelve, con la modestia apropiada, a su auténtica esfera, el examen de la vida cotidiana... (Hume, 1988, pág. 138).

3.1. La presentación de Hume es necesariamente discreta. Así como en el apartado precedente, el número 10, «De los milagros», cuestionaba convicciones más o menos abiertamente atacadas por los escritores deístas desde hacía tiempo, ahora se estaba lanzando contra una ciudadela nunca atacada. En *The Analogy of Religion*, la obra clásica de uno de los dos grandes talentos filosóficos que suelen adornar las librerías de los obispos ingleses, podemos leer:

> No hay necesidad de razonamientos abstrusos ni de distinciones para convencer a un entendimiento sin prejuicios de que existe un Dios que gobierna el mundo... para una mente sin prejuicios existen millones de ejemplos que prueban sin reservas la existencia de su creador (Butler, 1896, vol. 1, pág. 371).

Hume, para negar la validez de esta pretendida prueba expresa sus objeciones por boca de Epicuro, en el escenario imaginado de un tribunal contra la herejía en la antigua Atenas. En cuanto a que nunca cuestionara la existencia divina, como se ha querido afirmar después, basta con leer su obra maestra póstuma *Dialogues Concerning Natural Religion*, donde Hume, por boca de Filos, insiste en que «la cuestión no concierne al *ser*, sino a la *naturaleza* de *Dios*». Dado que Filos se apresura a proclamar que tal naturaleza es «completamente incomprensible y desconocida para nosotros» (Hume, 1947, vol. 2, pág. 141), cabe resaltar la enorme diferencia entre esta convicción acerca de «el *ser*... de *Dios*» y las «conversiones por definición» de Tillich (sec. 1, I, b, ya citado). Al definir las «hipótesis religiosas» Epicuro señala la naturaleza exacta y los límites de la discusión:

> Quienes me acusan confiesan que la clave o argumento único a favor de la divina existencia (que nunca he cuestionado) proviene del orden de la naturaleza, donde se muestran tales señales de inteligencia y finalidad que mis oponentes consideran extravagante pensar en la pura casualidad o en la fuerza ciega de la materia. Del orden de la obra deducen que ha debido de existir un proyecto previsto por su hacedor, y sostienen que su argumentación hace derivar la causa del efecto. Quien no puede superar este punto está condena-

> do a equivocarse, pues pretende establecer una conclusión más allá de lo que los propios fenómenos naturales permiten. Espero que se den cuenta de las consecuencias de esta limitación (Hume, 1988, pág. 170).

a) Las consecuencias son las que ya hemos señalado en el apartado 1.3, a, al tratar del examen que hace J. S. Mill de la idea de un Dios todopoderoso y, con todo, finito. Por mi parte, no estoy dispuesto a admitir —pese a la frecuencia con que se encuentra, incluso en un pensador del calibre de Bishop Butler— que el orden observable en el universo se debe a un superpoder absolutamente inteligente; ni tampoco a afirmar —como se hace, sin aducir pruebas— que este ser hipotético no sólo ha demostrado su inmenso poder y sabiduría creando el universo, sino que, además, es estrictamente omnipotente y omnisciente, así como absoluta y perfectamente bueno.

De nuevo hay que situar las cosas en su punto, pues las evidencias que ofrecía el que el universo respondiera a un proyecto no justifican por su sola naturaleza una conclusión tan extrema, ya que proyectar algo es, fundamentalmente, encontrar los medios adecuados dadas unas limitaciones y unos fines cualesquiera, así como explotar las distintas fuerzas y debilidades inherentes a los materiales recalcitrantes, etc. Pero un ser a la vez omnipotente y omnisciente no puede estar sujeto, por definición, a limitaciones, a menos que él mismo lo haya elegido. Y de ser así, habrá que construir una hipótesis coherente entre el proyecto y su creador. No obstante, las características del proyecto por sí mismas apuntan a un Dios distinto y mucho menos grande que el defendido por la corriente mayoritaria del teísmo tradicional.

Las cosas no mejoran si consideramos características de valor como la benevolencia o la justicia, ya que éstas no pecan sólo por falta de pruebas, sino que parecen contradecir la conclusión que buscan. Desde el momento en que «la explicación más sencilla y satisfactoriamente psicológica de los fenómenos observables es que ocurren porque alguien quiere que ocurran» (Sowell, 1980, pág. 97), se impone la idea de un Dios personal. Ello explica que a Bishop Butler le parezca tan fácil «convencer a una mente sin prejuicios de que existe un Dios que gobierna el mundo», apelando a este tipo de argumento.

Sin embargo, no tengo por libre de prejuicios a quien se niega a reconocer la escasa evidencia de que un Dios deducido de esta forma tenga tal protagonismo dentro de la creación como Butler afirma cuando habla de que el «Dios que hizo el mundo y lo gobierna... juzgará su virtud». Veamos, en contraste, las dos primeras objeciones fundamentales a una de las pruebas propuestas en la *Summa Theologica:*

> Si de dos cosas contrarias, una existiera ilimitadamente, la otra quedaría eliminada por completo. Pero cuando decimos «Dios» hablamos de un bien sin límites, de forma que donde Dios existe no debería existir el mal. Pero el mal está en el mundo. Por tanto, Dios no existe (I, q.2, a.3).

Hume lo dice sucintamente, de nuevo por boca de Epicuro:

> Si la causa se conoce sólo por el efecto, no deberíamos atribuirle ninguna cualidad que no fuera un requisito preciso para que el efecto se cumpla. Ninguna regla de razonamiento permite volver a la causa y de ahí inferir otros efectos más allá de los que nos han hecho conocer la causa... Suponiendo, pues, que los dioses hayan producido la existencia y el orden del universo, deberán poseer un grado concreto de poder, inteligencia y bondad, que se refleje en la humanidad creada por ellos; probar más no se puede, sino sólo echar mano de exageraciones que disfracen la precariedad del razonamiento (Hume, 1988, pág. 171).

b) Hume continúa:

> Si vemos, por ejemplo, un edificio a medio terminar que enseña sus vigas, ladrillos, cemento y otros materiales de construcción ¿no podremos deducir de este efecto que se trata de una obra proyectada para una finalidad? ¿Y no se seguirá de esta deducción que el edificio será pronto rematado con ciertos adornos artísticos de los que suelen utilizarse? Si vemos sobre la arena de la playa la huella de un pie humano, deducimos que ha pasado por allí un hombre y que ha dejado también la huella de su otro pie... ¿por qué, entonces, os negáis a admitir el mismo método de razonamiento para el orden de la naturaleza? (Hume, 1988, págs. 176-77)[5].

Ésta es, sin duda, la pregunta de las sesenta y cuatro mil guineas. Hume insiste en que la experiencia debe ser «el único modelo de juicio para esta y otras cuestiones de hecho» (Hume, 1988, pág. 175). Y añade que «las hipótesis religiosas... deben considerarse únicamente un método particular para examinar... los fenómenos del universo» (Hume, 1988, pág. 173). ¿Por qué no podría resultar legítimo construir hipótesis sobre un dios y servirse de ellas para explicar y predecir otros fenómenos, como se construye el postulado de la existencia de los átomos y se trata de explicar y predecir otros fenómenos mediante «las características que se atribuyen fundadamente» a estas entidades invisibles?

Hume aporta su respuesta. El quid de la cuestión, dice, está en:

[5] La primera publicación del *Robinson Crusoe* de Defoe data de 1719.

> La infinita diferencia entre ambos casos... En el arte y el ingenio humanos los efectos se pueden deducir de las causas, y se puede volver a las causas para obtener nuevas deducciones sobre los efectos... Pero el caso es distinto cuando se trata de las obras de la naturaleza (Hume, 1988, págs. 176-77).

Las diferencias radicales son dos, según Hume. En primer lugar:

> La Divinidad sólo nos es conocida por sus producciones, y es, además, un ser aislado en el universo, que no está comprendido en ninguna otra especie o género de cuyos atributos o cualidades conocidas podemos establecer, por analogía, los atributos o cualidades de Dios... La fuente del error en este caso... reside en que tácitamente nos consideramos a nosotros mismos en el puesto de ese Ser Supremo... Pero, además de que el curso ordinario de la naturaleza nos convence de que casi todas las cosas se regulan por principios y máximas muy distintas a nosotros mismos... resulta evidentemente contrario a todas las reglas de la analogía establecer a partir de las intenciones y proyectos de los hombres los de un Dios tan diferente y superior a éstos (Hume, 1988, págs. 177-78).

La primera diferencia radical, que niega la supuesta paridad del razonamiento, reside en que la entidad hipotética en este caso particular es de tal naturaleza que no se derivan consecuencias válidas de la afirmación de su existencia. La primera parte de la respuesta de Hume es tan elegante como decisiva, pues se limita a extraer —con la sencillez del genio— la consecuencia necesaria pero inadvertida que supone el aceptar las definiciones que caracterizan al Dios teísta. En *The Analogy* aduce:

> Suponiendo que Dios ejerciera un gobierno moral sobre el mundo, la analogía de este gobierno natural nos sugiere que su esquema quedaría muy por encima de nuestra capacidad de comprensión, lo que proporciona una respuesta general a todas las objeciones contra la justicia y bondad de su proyecto (Butler, 1896, vol. 1, pág. 161).

Para apreciar toda la fuerza de esta primera objeción no está de más compararla y contrastarla con el caso completamente distinto de un dios sencillamente finito y antropomórfico imaginado para dar explicación a algunos, no todos, los fenómenos del universo. Pensemos, por ejemplo, en el dios Poseidón, con sus familiares atributos característicos de arbitrariedad humana, e imaginemos que quiere proteger a sus partidarios y castigar a quienes le defraudan. Pondremos en marcha varios experimentos para comprobar nuestra hipótesis. Tomaremos un primer grupo de hombres que adoren a Poseidón, que

prometan dedicarle monumentos conmemorativos si les ayuda a volver sanos y salvos de sus viajes; y un segundo grupo que deberá expresar incredulidad ante la existencia del dios e, incluso, blasfemar contra él.

Se trata, en efecto, de una hipótesis religiosa que debemos probar. Pero no es esto lo que Hume entiende por «hipótesis religiosa», ni lo que sus oponentes teístas piensan. Existe una inmensa diferencia entre cualquier dios hipotético como el que acabamos de citar y Dios.

En la segunda diferencia radical, Hume habla en primera persona, como si se tratara casi de una ocurrencia posterior:

> Se me ocurre... un problema que quiero plantearos a vuela pluma... Sólo cuando dos *especies* de objetos se encuentran en relación constante podemos inferir el uno del otro... Si experiencia, observación y analogía son, en efecto, las únicas guías a que podemos acogernos razonablemente en las deducciones de esta naturaleza, tanto la causa como el efecto deberán presentar similitudes... con otros efectos y causas que también se encuentran relacionados entre sí y de los que conocemos suficientes ejemplos. Dejo a vuestro entender las consecuencias de este principio. Sólo observaré que... los antagonistas de Epicuro supusieron siempre que el Universo, un efecto completamente singular y sin paralelo, probaba la existencia de la divinidad, una causa no menos singular ni con menos paralelismos (Hume, 1988, pág. 180).

Pero no sólo es única, por definición, la causa hipotética, sino también su supuesto efecto, y éste también por definición. Si bien hablamos en un sentido poco correcto de la nebulosa de Andrómeda como «un universo isla», el universo cuya existencia y cuyas normas explica la hipótesis religiosa incluye, específicamente, todo lo demás (con la excepción de su supuesto Creador). Pero esta segunda y esencial característica, la unicidad, lleva en sí también sus consecuencias arrolladoras. Pese a que podamos seguir las huellas de la llamada intrahistoria del universo, no estamos en condiciones de afirmar si este u otro origen exterior son probables o improbables. No tenemos, como no podría ser de otra forma, experiencia de otros universos para afirmar que este universo o estos universos, con sus peculiaridades, sean obra de un dios o de varios dioses de esta u otras características. Lo que abunda en un famosa frase de C. S. Pierce: «Los universos distintos a los universos no abundan como los hongos.»

Una vez más nos serviremos de la comparación entre la hipótesis religiosa y la hipótesis facticia no sobre el Universo, sino sobre los universos. Supongamos que alguien, mucho más viejo que Matusalén, se encuentra en una nave espacial, acercándose a un «universo

isla» aún inexplorado, y comienza a contar su larga experiencia ante la desesperación de sus colegas más jóvenes: «Prestadme atención. Desde los millones y millones de años que tengo...», etc., sin parar nunca. Con todo, el único universo es y será todo lo que tenemos. Como es, exactamente como es, y nada más.

3.2. La conclusión que, en mi opinión sostenía Hume, aunque yo no pueda probarlo, es que debemos tomar el Universo tal como es y como nuestros científicos lo explican en última instancia a través del descubrimiento de sus leyes. Es una versión de lo que Pierre Bayle aconsejó a Hume que llamara ateísmo stratoniano.

Para apreciar debidamente la fuerza de semejante posición, necesitamos partir de que cualquier sistema explicativo puede incluir aspectos fundamentales que no son en sí mismos explicables. Por mucho que nos elevemos a toda una jerarquía de explicaciones —hechos concretos mediante leyes generales, leyes mediante teorías, teorías mediante otras más extensas y completas, e, incluso más allá— tiene que haber en cada estadio, incluido el último, un elemento o varios elementos en cuyos términos todo lo que se explica en ese estadio queda explicado. Tal lógica no excluye a los teístas, pues aunque lo expliquen en referencia a su Dios, no pueden dejar de tomar su existencia y su naturaleza como suprema y en sí misma por encima de toda posibilidad de ser explicada.

Semejante necesidad es común a todos los sistemas. No representa un fallo ni una debilidad de uno frente a otro. El Principio de la Razón Suficiente —que debe existir una razón suficiente para todo y que todo es como es y será— no es, como se piensa a menudo, necesariamente cierto. Por el contrario, se puede demostrar su falsedad. Sentado esto ¿cómo no nos damos cuenta de la imposibilidad de explicárnoslo mediante la hipótesis de una incausada Causa Divina, a la que se atribuyen gratuitamente todas y cada una de las fuerzas y potencias necesarias para garantizar la producción del Universo tal como es? En palabras asignadas desde siempre a Guillermo de Occam, aunque no se han encontrado en sus escritos: «No hay que multiplicar las entidades más allá de lo necesario.»

4. Otras razones probatorias y motivadas

En su primera *Enquiry*, Hume dirige sus flechas contra los argumentos del Proyecto, es decir, aquéllos que deducen de la existencia y características del Universo observable un proyecto inobservable. Son éstos los únicos argumentos de la teología natural que inspiran cierto respeto a Hume, pues se remiten a lo que es para él la autoridad

última en «cuestiones de hecho y existencia real», esto es, el tribunal supremo de la experiencia. Desde luego, la experiencia en la que Hume pensaba se compone de fenómenos observables que pueden ser interpretados como indicios de otras realidades mayores no observables, pero no necesariamente según la específica experiencia religiosa de los creyentes.

A este propósito, y en vista de lo ya apuntado en el apartado 2.2, b, ha llegado el momento de preguntarnos ¿quienes sufren tales experiencias y fundan en ellas su fe, están afirmando realmente un trato directo con Dios? Y si es así ¿qué dicen de los rasgos definidores como, por ejemplo, la incorporeidad? Como siempre, el comentario más decisivo al respecto se debe al incorregible Hobbes. En el capítulo 32 de su *Leviatán* podemos leer:

> Si un hombre sostiene ante mí que Dios le ha hablado de forma directa y sobrenatural, y yo lo dudo, no veo qué argumentos puede esgrimir para convencerme... Decir que Dios... le ha hablado en sueños es, sencillamente, afirmar que ha soñado que Dios le hablaba.

4.1. Después de ofrecer argumentos *a posteriori* a su examen de la sección 11, Hume continúa con las alternativas *a priori* en la tercera parte de la sección 12. Pocas veces se ha expuesto el famoso argumento ontológico en un orden tan sucinto:

> Me parece que los únicos objetos de la demostración o de las ciencias abstractas son el número y la cantidad, y que todos los intentos de alcanzar formas más perfectas de conocimiento son mera ilusión y sofistería ... El resto de las preguntas humanas se refiere a las cuestiones de hecho y a la existencia; y esto es imposible de demostrar. Todo lo que *es* podría *no ser*. Ninguna negación de un hecho implica una contradicción. La no existencia de un ser cualquiera es, sin excepción, tan clara y neta como su existencia. La proposición que afirma que algo no es, aunque resulte falsa, no es ni menos concebible ni menos inteligible que la que afirma que algo es... Que César o que el arcángel Gabriel o cualquier otro ser no hayan existido puede ser una proposición falsa, pero es perfectamente concebible y no conlleva contradicción alguna (Hume, 1988, páginas 193-94).

Lo que Hume llama «cuestiones de hecho y existencia» debe quedar establecido a partir de la experiencia:

> La existencia, pues, de un ser cualquiera sólo puede probarse mediante argumentos a partir de su causa o de sus efectos; y estos argumentos se basan enteramente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, nada parece capaz de haber producido ninguna otra cosa. La

> caída de un guijarro podría extinguir el sol; o el deseo de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Es sólo la experiencia la que nos enseña la naturaleza y los límites de la causa y el efecto, y la que nos capacita para deducir de la existencia de un objeto la existencia de otro (Hume, 1988, pág. 194).

Finalmente, no sólo es imposible conocer antes de la indagación empírica que una cosa o clase de cosa en particular es la causa de otra, sino que lo es igualmente conocer si una cosa o todas las cosas tienen una causa en absoluto. Hume ha presentado con malicia esta implicación subversiva como falsificación de la «máxima impía», según la cual de la nada no surge nada:

> La impía máxima de los antiguos filósofos, *Ex nihilo, nihil fit*, por la que se excluye la creación de la materia, deja de ser una máxima según esta filosofía. No sólo la voluntad del Ser supremo puede crear materia; sino que, hasta donde sabemos *a priori*, también puede crearla la voluntad de cualquier otro ser, o cualquier otra causa que podamos imaginar, por muy fantástica que nos parezca (Hume, 1988, pág. 194).

4.2. Parece que Hume no se ocupó nunca del argumento de la apuesta, pero nosotros queremos decir algo al respecto en este análisis. La presentación de Pascal está en sus *Pensées* póstumos, en la sección 343 de la revisión Lafuma, donde comienza así: «Examinemos este punto diciendo "Dios es o no es". ¿De qué lado nos inclinamos?» Ignorante, como es lógico, de que, más de doscientos años después de su muerte, el Concilio Vaticano I establecería *de fide* que los católicos debían creer lo contrario, Pascal insiste en que «la razón no puede decidir nada aquí...».

Por tal razón, Pascal declara que el conflicto reside en que no podemos dejar de apostar nuestro futuro a una de las opciones disponibles. Por otra parte, asume que sólo hay dos corredores en la pista: o elegimos ofrecer nuestras vidas al catolicismo romano o no lo hacemos. Supongamos que sí, entonces se plantea ¿es o no es ésta la auténtica religión? Si lo es, hemos ganado la felicidad eterna. Si no lo es, al menos la pérdida no pasa, en el peor de los casos, de ser finita: ¿qué son setenta años comparados con la eternidad? Supongamos ahora que elegimos la otra opción. Si el catolicismo es la verdad, quedamos condenados al tormento eterno. Pero, si no lo es ¿qué hemos ganado? Que nuestra breve vida acabe no ya en sueño sin despertar, sino en la aniquilación.

Dadas tales premisas Pascal tiene toda la razón. Parecería incluso una locura no apostar por el catolicismo. A la objeción: ¿Qué hago

entonces si soy de esas personas que no pueden creer? Pascal ofrece una respuesta psicológicamente sofisticada:

> Quieres salir al encuentro de la fe y no hallas el camino... aprende de quienes, como tú, han echado a andar y se han apostado todo lo que tienen; son los que conocen la ruta que buscas... Sigue la vía que ellos emprendieron, actuando como si creyeran, tomando el agua bendita y oyendo misa. Ello te hará creer, con el curso natural de las cosas...

Ciertamente, dadas esas premisas, el argumento sale adelante. Pero, si aceptamos la primera afirmación de total ignorancia —«la razón no decide nada aquí»—, no podemos aceptar que «sólo haya dos corredores en la pista». Porque desde una afirmación de total ignorancia de la lista de corredores no pueden contarse dos nombres; habrá, simplemente, infinitos; y ninguno de ellos puede ser más triunfador en la carrera que los otros, pues para cualquier opción que prometa la felicidad eterna en cualquier forma de vida (y, en consecuencia, de tormento eterno para quienes queden fuera) existe una opción concebible que prometa lo diametralmente opuesto; el grupo integrado de la primera será el grupo marginal de la segunda, y viceversa, hasta el infinito.

Confieso que me divierto con cierto regodeo ante la idea de un Creador que castigue en la otra vida —aunque debo reprimir ferozmente mi convicción de que toda condena tiene un término— no a todos, sino sólo a quienes creen perfectamente justo y apropiado que el Creador mantenga a sus criaturas en el tormento eterno.

No obstante, una vez que hemos visto por qué el argumento pascaliano de la apuesta no es válido, conviene que planteemos el caso en el que puede ser aceptado razonablemente. Supongamos que poseemos razones suficientes para creer que sólo una de las infinitas promesas de cielos y amenazas de infiernos presenta un cierto grado de probabilidad, entonces, por las mismas razones que aduce Pascal, haremos bien en ser prudentes y satisfacer las exigencias del Creador de turno, ante sus promesas celestiales e infernales amenazas (Para un tratamiento más extenso del argumento de la apuesta cfr. Flew, 1984a, cap. 5).

4.3. En la segunda parte de la sección 8 de la primera *Enquiry* —una parte de gran fuerza y excelente orientación que los modelos filosóficos no han reconocido hasta hace muy poco (Flew, 1961, págs. 159-65)— Hume afirma la imposibilidad de explicar «con toda claridad, cómo la divinidad puede ser la causa mediata (¿suprema? - A. F.) de las acciones de los hombres, sin haber sido el autor del peca-

do y de la vileza», para concluir (como hemos citado al principio del apartado 3) que «la razón natural por sí sola» se daría cuenta «de su temeridad... y... volvería... a su auténtica esfera, es decir, el examen de la vida cotidiana».

En el apartado 1.3, a, he apuntado la tensión entre dos aseveraciones: la primera, que existe un «creador y sustentador del Universo», y, la segunda, que tal creador «interviene en la creación... premiando o castigando las distintas conductas». Fui en exceso diplomático, no es sólo tensión sino contradicción lo que se da entre ellas.

a) La tensión tiene dos aspectos. En primer lugar, al menos a la «razón natural por sí sola», le parece profundamente gratuito y perverso atribuir a la supuesta Causa externa de la existencia del Universo tal como lo conocemos, no ya el poder y los atributos suficientes para producirlo, sino otros poderes y atributos definidos como ilimitados. En segundo lugar, y nuevamente desde «la razón natural por sí sola», no es menos perverso ni facticio atribuir a esta supuesta Causa Creadora externa una profunda insatisfacción con los rasgos de su propia creación, así como la voluntad de premiar o castigar a las criaturas, oponiendo unos tipos de conducta predilectos a otros no predilectos.

En ambos casos —como seguramente quiso sugerir Hume con su referencia a la «razón natural por sí sola»— se requeriría una revelación más rica. Pero esta revelación —de una Causa inobservable, del *Deus absconditus* (dios escondido) de Pascal— no encuentra confirmación en *The Analogy of Nature*, ya que el orden observable de la naturaleza puede ser suficiente o no «para convencer a un entendimiento sin prejuicios de que existe un Dios y de que gobierna el mundo», pero lo que la revelación por sí sola no está en condiciones de lograr es «convencer a un entendimiento sin prejuicios» de que «el Dios que hizo el mundo y lo gobierna... *juzgará su virtud*» (la cursiva es mía).

Esta injustificada seguridad queda invalidada ante la afirmación de Butler, que intenta «proporcionar una respuesta general a las objeciones contra la justicia y la bondad» del gobierno de Dios, ya que «su gobierno moral ha de ser un esquema que escapa a nuestra comprensión», de forma que no podemos mantener con propiedad que tal esquema es, para nuestra comprensión cotidiana de estas cosas, tan bueno como se afirma.

b) Nuestra conclusión vuelve a pecar de diplomática, porque resulta meridianamente claro que afirmar de un Creador —que como éste no puede sino ser responsable en última instancia de cada pasión o cada acción de cada una de sus criaturas— que es perfectamente justo y bueno, cuando se dice, además, que puede castigar de cualquier forma a cualquier criatura por cualquier deficiencia, es una

contradicción definitiva. No digamos si el castigo es, por duración o intensidad, infinito, pues entonces —nunca mejor dicho— el caso es infinitamente peor.

La imagen más adecuada para expresar la relación de estas criaturas con el Creador que las sostiene es la del títere en manos del titiritero. Aparentemente, los conflictos entre cada títere o grupos de títeres son siempre y necesariamente artificiales, puesto que están determinados tanto en su estallido como en su desarrollo por el titiritero (escondido entre bambalinas) y no por la pretendida independencia de los títeres en escena. Sería absurdo que el titiritero considerara responsables de los movimientos que él mismo provoca con su manipulación a estas marionetas que si no consideran un ultraje moral la condenación es porque los objetos de madera y trapo son necesariamente impasibles.

Tan cruel pintura levantará, a no dudarlo, indignación y protestas. Se dirá que es una deformación monstruosa del pensamiento cristiano, según el cual el Creador ha dotado de libre albedrío a las criaturas hechas a su imagen y semejanza. Elijamos, entonces, un cuadro menos inadecuado y, ciertamente, mejor visto, el de las relaciones entre un padre y sus hijos.

Tales protestas errarán el tiro, ya que no estamos afirmando que los teístas de la tradición mosaica piensen siempre, ni siquiera a menudo, de esta forma, sino que éstas son las consecuencias ciertas e inevitables, aunque no se quiera reconocer, de las doctrinas con las que ellos se sienten explícita y categóricamente comprometidos. Es incluso dudoso que quienes se sientan regular y coherentemente criaturas-títeres de un Creador puedan conservar la cordura. Como apoyo a mi afirmación sobre estas consecuencias inevitables, veamos lo que dice Tomás de Aquino en su *Summa contra gentiles:*

> Así como Dios no sólo dio el ser a las cosas en su principio, sino que además —como causa mantenedora del ser— es la causa de su ser mientras existen...; no sólo confirió a las cosas sus poderes operativos cuando las creó, sino que es siempre la causa de las cosas. De ahí que cuando se acaba su divina influencia, toda operación acaba. Por tanto, cada cosa que opera nos vuelve a él como su causa (3.67).

Las implicaciones, tan importantes como temibles, de la frase final se detallan en los dos últimos capítulos:

> Sólo Dios puede mover la voluntad, como agente, sin violentarla... Ciertas personas... que no entienden cómo puede causar Dios el movimiento de nuestras voluntades sin perjudicar su voluntad, han tratado de explicar... erróneamente los textos autorizados;

> esto es, decir que Dios «obra en nosotros el deseo y el cumplimiento» significa que causa en nosotros el poder de la voluntad, pero no de forma que nos obligue a hacer esto o lo otro... Tales personas se oponen plenamente a la autoridad de los textos de las Sagradas Escrituras, donde se dice en *Isaías* (XXVI, 2), «Señor, tu has obrado en nosotros todas nuestras obras». De ahí que recibamos de Dios no sólo el poder de la voluntad sino también su empleo (3. 88-89).

Existen otros textos, paralelos a los de las Sagradas Escrituras, en Edwards, 1756, gran debatidor calvinista y uno de los mayores y primeros talentos filosófico-teológicos de los futuros Estados Unidos. También Lutero mantiene sustancialmente la misma posición. Conviene, no obstante, tomar nota de su insistencia en que este total control divino no suprime las familiares diferencias importantes para el punto de vista humano. Lutero despliega aquí su acostumbrado vigor:

> No hablo de «imposición»... un hombre sin el Espíritu de Dios no hace mal porque le presionen, a menos que le tomen por el cuello y le arrastren a ello, como se conduce al ladrón o al salteador hasta el castigo; sino que lo hace espontánea y voluntariamente (Lutero, 1957, II 8).

Lutero, dicho sea en su honor, y a diferencia de Santo Tomás, queda consternado al percibir con toda claridad las consecuencias:

> El grado más alto de la fe es creer en Su justicia, aunque nos haga... sujetos susceptibles de condenación y parezca (en palabras de Erasmo) «deleitarse en los tormentos de los pobres desgraciados y ser más adecuado para el odio que para el amor». Si hubiera algún medio de entender cómo este mismo Dios... puede ser justo y misericordioso, no sería necesaria la fe (Lutero, 1957, II, 7).

Tras preguntarse «¿Por qué, entonces, no altera esas malas voluntades que mueve?», Lutero concluye de forma comprensible, aunque insatisfactoria:

> No es nuestra misión desentrañar estos misterios, sino adorarlos. Si la carne y la sangre se quejan porque son ofendidas aquí, bien está, dejad que se quejen; no lograrán nada; las quejas no cambiarán a Dios. Y por muchos que sean los impíos que tropiecen y caigan, quedarán los elegidos (Lutero, 1957, II, 6).

Si hubiéramos pedido al Reformador que continuara, nos habría remitido sin duda a un pasaje clave de Romanos, que quizás recordaba Hobbes cuando escribió el capítulo 31 de su *Leviatán:* «Y Job, con

qué súplicas se quejó ante Dios por las muchas aflicciones que padecía, no obstante su rectitud. El caso de Job fue decidido por Dios mismo y no por los argumentos derivados del pecado de Job, sino por su propio poder.» La versión autorizada de Romanos 9:18-24 dice:

> Así que tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere le endurece. Pero me dirás: Entonces, ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: Por qué me has hecho así?... Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que Él preparó para la gloria, es decir, sobre nosotros, los que Él llamó...

Capítulo II

La primera refutación

Terry. L. Miethe

Introducción

Antes de comenzar mi réplica formal a «La presunción de ateísmo» de Antony Flew conviene dejar sentados algunos comentarios introductorios sobre la importancia de la pregunta: «¿Existe Dios?»

Desde los inicios de la indagación filosófica, remontándonos a los presocráticos, a Sócrates o a Platón, y continuando hasta los tiempos modernos a través de Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Hume, Kant, Bergson y Whitehead, los interrogantes planteados por el pensamiento metafísico han tenido una importancia primordial. La «metafísica» ha intentado discernir la existencia de una realidad extrafísica preguntándose, por ejemplo: «¿Cuál es el punto de partida de la metafísica?» y «¿Es posible establecer el llamado juicio negativo de separación (es decir, el juicio que establece que ser no es lo mismo que ser material)?» La cuestión de la existencia de Dios y la posibilidad de «conocer» tal existencia ha estimulado durante siglos a los filósofos. Como le gustaba decir a mi profesor de filosofía, Leonard James Eslick:

> La metafísica es casi esencialmente la filosofía de Dios. En realidad es idéntica a ésta. Es posible que exista alguna forma de metafísica atea o incluso agnóstica que establezca o pretenda en alguna medida llegar a los principios primeros; a principios primeros inferiores a Dios. Pero al menos la tradición metafísica occidental es el

> estudio de la realidad como tal, del ser como tal, y debe ser completada por alguna forma de teoría sobre Dios (Miethe, 1976, pág. 1).

Sin la existencia de Dios no hay posibilidad de «hacer metafísica». Por eso una de las cuestiones centrales de este debate es la posibilidad de probar una forma de existencia que no sea irreductiblemente física, esto es, no reductible a lo puramente físico como tal. La segunda cuestión que sigue muy de cerca en importancia a la anterior (y que desgraciadamente no podemos tratar aquí) es cómo conocer tal forma de «existencia».

Godfrey Vesey escribe en *Agency and Necessity*:

> Algunos de los grandes debates filosóficos versan sobre cuestiones metafísicas completamente ajenas a los intereses cotidianos. Tales cuestiones son debatidas en exclusiva por filósofos profesionales; nunca por psicólogos, sociólogos o trabajadores sociales. Las conclusiones de los debates no guardan relación con el gobierno de nuestras vidas o con nuestros semejantes. En definitiva, se trata de cuestiones puramente académicas, en el sentido moderno de esta palabra (Flew y Vesey, 1987, pág. 3).

No estoy muy seguro de lo que pasa por la mente de Vesey cuando escribe: «... grandes debates filosóficos... sobre cuestiones metafísicas completamente ajenas a los intereses cotidianos». Podríamos argumentar que Vesey menosprecia (o comprende mal) la importancia fundamental de las cuestiones metafísicas para la vida. Pero, sean cuales sean esas «cuestiones metafísicas» a que él alude, estoy seguro de que ésta *no puede ser* una de ellas. ¡Ninguna cuestión es de mayor importancia para la vida cotidiana que la pregunta sobre la existencia de Dios! En mi calidad de estudiante novato, comprendo que se trata de la pregunta más relevante para cualquier persona. Y comprendo también que la respuesta —si hablamos de personas íntegras— debe «guardar una gran relación con el gobierno de nuestras vidas y con nuestros semejantes».

Vesey tiene razón cuando afirma que muy a menudo no son los «psicólogos, sociólogos o trabajadores sociales» quienes intervienen en tales debates. No obstante, todos ellos se «pronuncian» frecuentemente (casi siempre en forma negativa) sobre la cuestión o *actúan* como si le hubieran dado ya una respuesta. Actúan, aconsejan, y trabajan como si Dios no existiera, aunque no se apoyen en ninguna prueba, ya sea en pro o en contra, de las aportadas por cualquiera de los grandes debates de la historia de la filosofía. Estos profesionales ignoran la cuestión de la existencia de Dios e, incapaces de comprender su importancia, ni siquiera perciben que muchas de sus conclusiones, análisis de comportamientos y responsabilidades ante sus

clientes *dependen* justamente de cómo han afrontado esta trascendental cuestión. Ignorarla o reírse de ella demuestra una gran ignorancia de su importante papel a lo largo de la historia (y no sólo de la historia del pensamiento) y de sus consecuencias prácticas para la vida cotidiana.

Por otra parte, yo también conozco a muchas personas que piensan que los «debates» de psicólogos, sociólogos y trabajadores sociales no tienen mucho que ver ni con la vida cotidiana ni con nuestra relación con los demás. La parte de verdad que haya en esta afirmación se debe, precisamente, a que desdeñan con frecuencia cuestiones metafísicas como, por ejemplo, la existencia de Dios. En cuanto a mí, estoy totalmente convencido de que *este* «debate metafísico» es de vital importancia para psicólogos, sociólogos y trabajadores sociales, para la vida cotidiana de todos y cada uno de nosotros como individuos, para nuestras relaciones interpersonales y para la sociedad en su conjunto.

Flew y yo coincidimos en que la cuestión a debate posee una dimensión práctica. Tras distinguir un «ateísmo positivo» de otro «negativo» (aunque luego los mezcle de nuevo), Flew afirma: «Quizás podríamos incluir también, como una tercera subclase de ateos negativos, a quienes rechazan (aunque la afirmen) que la existencia de Dios afecte a su vida diaria» (cap. I, 1). *¡Qué certera intuición!* ¿Por qué no podríamos llamar ateos a quienes «afirman» la existencia de Dios, pero se niegan a que afecte a su vida diaria, cuando en realidad lo son?

La cuestión sobre la existencia o inexistencia de Dios es la más importante de la historia de la filosofía, como se suele admitir generalmente. En esto también me consta que mi amigo y colega filósofo Antony G. N. Flew está de acuerdo. ¡Y ésa es la razón de este debate! Incluso Nietzsche profetizó su propia demencia, pues la pérdida de Dios equivale a la locura (Kaufmann, 1966; la parábola del loco se encuentra en la página 81). Cuando la humanidad descubra que ha perdido a Dios, estallará la locura universal. Gran parte de la filosofía nietzschiana consiste en una enérgica negación de lo que ha sido la Verdad para la filosofía durante milenios (Miethe, 1981, págs. 130-60), pero desde hace unos treinta años se aprecia un renovado interés por la metafísica, en general, y por los argumentos teístas, en particular *(vid.* Miethe, 1976).

La existencia de Dios es una de esas cuestiones de importancia imperecedera para el ser humano. Ni puede ni debe ser ignorada práctica o teóricamente. Tal ignorancia dice más de un individuo, de un profesional o de toda una sociedad que de la importancia de la propia cuestión.

1. «¿Qué es lo que no debe creer un ateo?» - Respuesta

Antony Flew comienza «La presunción de ateísmo» situando este último en una «perspectiva histórica» en Gran Bretaña. En sus frecuentes referencias a la obra de Berman *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell* resalta que este último «ha redescubierto el primer libro abierta y declaradamente ateo publicado en Inglaterra», es decir «la anónima *Answer to Dr. Priestley's Letters to a Philosophical Unbeliever*» de 1872 (cap. I, 1). Importa hacer notar que la historia del ateísmo en Gran Bretaña —el propio Flew lo admite— es bastante corta. Echemos una mano al amigo en su diseño del «contexto histórico» del ateísmo británico. A este propósito es interesante recordar que nuestra universidad (Oxford) expulsó a P. B. Shelley[1] en 1811 por la publicación de *The Necessity of Atheism*[2].

Dentro del amplio panorama de cientos de años de tradición (de la que los británicos se sienten con razón orgullosos), «un siglo más o menos de ateísmo» es poco más que un segundo en el tiempo. No nombraré aquí las decenas de intelectuales británicos cristianos y defensores de la fe (por no mencionar los cientos de miles de creyentes «anónimos») que han existido a lo largo de los siglos anteriores al estallido del ateísmo. Conviene mencionar —para situar tales conclusiones en perspectiva histórica— que el «período de ateísmo» no fue en absoluto totalmente ateo. Incluso en esa época hubo notables escritores británicos defensores de la fe cristiana. El mismo John Wesley (1703-1791) vivía aún en el momento de la publicación de la anónima respuesta al doctor Priestley; después vendrían John Keble, E. B. Pusey, John Henry Newman, C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien y otros muchos. Incluso hoy existen varios intelectuales teístas bien conocidos en Inglaterra (o que son ingleses por nacimiento y educa-

---

[1] *Vid.* Paul Johnson *Intellectuals* (Harper & Row, San Francisco, 1989). El capítulo 2 trata de la «reprobable vida» de Shelley (calificada así por Antony Flew en una carta del 3 de noviembre de 1989).

[2] En realidad Antony Flew era miembro no graduado del St. John's College y Shelley lo fue del University College. En Oxford, entre los no graduados, se considera mucho más importante la afiliación a un College que el haber asistido a la «Universidad de Oxford».

El St. John's College (fundado en 1555 por Sir Thomas White, un miembro dirigente de la Merchant Taylors' Company y alcalde de Londres en otro tiempo), tomó su nombre de Juan el Bautista (santo patrón de los sastres) y fue creado para formar clérigos ortodoxos capaces de combatir la herejía protestante. Resulta interesante, sin embargo, que «formara» también a Antony G. N. Flew, sin duda uno de los ateos vivos más famosos de la actualidad. Muchas son las cosas que han cambiado desde la Reforma.

ción) como F. F. Bruce, J. I. Packer, Oliver O'Donovan, N. T. Wright, Alister McGrath y Richard Swinburne (que ha colaborado en este libro), por mencionar sólo unos cuantos.

Flew cree lo siguiente: «Berman destaca con justeza lo tardío de esta confesión pública (de ateísmo).» Y continúa: «los historiadores de las ideas han caído en la tentación de no considerar la ausencia de confesiones... ensordecidos por el clamor de las acusaciones de ateísmo» (cap. I, 1), y «la duda sobre la posibilidad de un ateísmo sincero y razonado se debe a un ejercicio de represión (inconsciente)» (cap. I, 1). De acuerdo. También yo pienso que se trata de una actitud reprochable. Los historiadores (como cualquier estudioso) *nunca* deberían temer a la verdad. Una represión de este tipo es insana y demuestra una incapacidad real de la sociedad que la produce. Si, además, esa misma sociedad se dice cristiana (mayoritariamente incluso) es aún más reprobable.

Me atrevo a decir categóricamente que yo no dudo de la posibilidad de un ateísmo sincero y reflexivo[3]. Como dice David Elton Trueblood:

> En el mundo occidental existe la tendencia a desacreditar el ateísmo, pero nosotros deberíamos emplear todas nuestras fuerzas para cambiar esta situación. El ateo honrado es sencillamente una persona que observa el mundo a su alrededor y llega a la conclusión de que no existen pruebas adecuadas de la existencia de Dios o de que, por el contrario, existen pruebas de su no existencia. Una actitud de este tipo no suele aportar a ningún hombre ni felicidad ni buena fama (Trueblood, 1957, pág. 82).

No puedo estar más de acuerdo. Una de las cosas que cabe hacer para «cambiar la situación» es inaugurar un diálogo serio y desinteresado con nuestros hermanos ateos y tratarlos como nos gustaría a nosotros ser tratados.

Trueblood continúa diciendo:

> Un hombre que en la práctica no cree en Dios puede ser igualmente bueno (Con frecuencia estos hombres son mejores que muchos cristianos fundamentalistas que yo he conocido - T. M.). Ocurre a menudo que es su propia bondad lo que hace de él un ateo; es su elevada honradez y repugnancia a aceptar algo sin pruebas suficientes, su sensibilidad ante el peligro que implica la comodidad de creer en algo, simplemente *porque* es cómodo, lo que le lleva a rechazar la existencia de Dios para salvar su integridad personal. Para

[3] En efecto, yo he afirmado de Antony G. N. Flew, en otro lugar, lo siguiente: «Tony es uno de los hombres más éticos y correctos que conozco. Su única equivocación, desde mi punto de vista, es afirmar que Dios no existe.»

> este hombre todas nuestras alabanzas y nuestro deseo de que persiga lealmente las pruebas y llegue allí donde le lleven (Trueblood, 1957, pág. 82)

¡Bien dicho! Un ateo de esta clase merece no sólo nuestro respeto, sino también nuestra admiración.

Por eso dice Flew que necesitamos «una discusión filosófica (sobre)... los criterios fundamentales para fijar el término "ateísmo". ¿Qué es, en puridad, lo que debe... creer, descreer o sencillamente no creer... (para) ser admitido en el círculo de los ateos británicos» (cap. I, 1). Debo añadir aquí que Tony Flew me ha comentado en el curso de nuestras conversaciones privadas que él en realidad es «agnóstico»[4], lo que a él ahora le gusta llamar un «ateo positivo» (y que a primera vista *parece* más abierto y, por definición, menos dogmático que el llamado ateo negativo). En ciertos aspectos importantes también yo lo soy; todos deberíamos ser un poco «agnósticos». Cualquier hombre o mujer tan convencido de su posición que haya desterrado las preguntas, el diálogo y el debate está *demasiado convencido*. Desde el punto de vista intelectual esto ni es correcto ni saludable. Si Dios existe y la fe cristiana es verdadera[5], los cristianos estarían obligados a reexaminar constantemente su posición y plantearla racionalmente al mundo. En pocas palabras, un teísta «irreflexivo» (aunque yo mismo he conocido a muchos) es tan malo —en realidad, mucho peor— que un «ateo irreflexivo»[6].

Al comenzar un análisis crítico del trabajo de Flew y construir mi propia argumentación, me importa establecer cuatro puntos: 1) No me siento responsable de todas las tradiciones que han existido a lo largo de la historia de la iglesia (de hecho, no en todas ellas creo), ni de la posición «espontánea» de cualquier teólogo o filósofo teísta, por muy brillante que sea, ni tampoco de las afirmaciones tajantes de los fundamentalistas irreflexivos. No defenderé, pues, aquello en lo que

---

[4] En realidad, Tony Flew me confesó mientras viajábamos por Virginia a bordo de mi automóvil, en mayo de 1985, que él era «agnóstico». Siempre pensó que un hombre debe sostener voluntariosamente sus principios. Tony añadió en el curso de la conversación que había establecido este principio al no encontrar pruebas adecuadas de la existencia de Dios. Utiliza la palabra «ateo» porque —dice— nadie ha encontrado evidencia alguna en sentido contrario que pueda satisfacerle, pero es en realidad un agnóstico en el sentido técnico. «Ateo» o «agnóstico» yo puedo dar fe de que se trata de un hombre de carácter.

[5] No haría falta decir aquí (aunque, por mi parte, prefiero que no queden dudas) que los cristianos no son los únicos monoteístas, los únicos en creer en un solo Dios.

[6] Y un teísta —o cristiano— arrogante puede ser aún peor que cualquiera de los otros dos. ¡No existe lugar para la arrogancia intelectual o académica en la vida cristiana!

no creo. 2) El teísmo debe ser construido con cuidado e integridad. Ningún argumento, libro o experiencia soportará todo el peso de la fundamentación, será simplemente un ladrillo más del edificio. 3) Algunos de los argumentos necesitarían un examen mucho más serio que no podremos desarrollar en este limitado espacio[7]; por ejemplo, el argumento ontológico, el moral y el teleológico (que vuelve a ser popular entre los científicos), así como los argumentos procedentes de la revelación, los acontecimientos históricos y la experiencia personal, todo ello en el contexto de una visión del mundo. 4) También puede que se produzcan aquí nuevos desarrollos de viejos asuntos sólo apuntados. Por ejemplo, San Agustín (354-430) inauguró hace ya mucho tiempo un argumento en pro de la existencia de Dios basado en la existencia de la verdad (Miethe, 1982).

1.1. En este punto conviene que ofrezca un breve resumen de lo que yo defiendo y que puede quedar establecido sencillamente mediante el contraste con el lenguaje de Flew: «... se exige al ateo una negación total... de que el concepto de Dios... común a las formas tradicionales del Judaísmo, el Cristianismo y el Islam... se corresponde con un determinado objeto existente en la realidad» (cap. I, 1). Creo, afirmo y sostengo que existe un «Ser», un «objeto existente en la realidad», que recibe el nombre adecuado de «Dios».

Podríamos utilizar muchos conceptos para definirlo o aportar las características que lo describen como «objeto existente en la realidad». Por el momento será suficiente decir que afirmo la existencia del «Ser Supremo o Realidad Última, cuya naturaleza es existir. Dios es el Creador y Sustentador vivo, personal, amante y misericordioso de todo lo que existe. En todas las formas en que Él existe, existe en perfección y sin límites» (Miethe, 1988a, pág. 98). Quizás debería añadir que Dios es «Espíritu», que no posee un cuerpo físico, y que únicamente puede existir un solo Ser de estas características[8]. Él es el único objeto adecuado de veneración.

---

[7] La bibliografía que aparece al final de esta obra será de gran ayuda al respecto.

[8] Flew cita la definición de Richard Swinburne y afirma que éste la considera «una definición indiscutible». Yo no hago uso de ella por varias razones, pero básicamente porque el lenguaje de Swinburne requiere ser explicado a causa de su imprecisión técnica; por ejemplo, Swinburne dice que Dios es «capaz de hacerlo todo». En un sentido técnico, esto no es cierto. Dios es «limitado» (este uso de la palabra no contradice mi definición anterior de Dios) por su propia naturaleza o carácter y no puede hacer algo que contradiga esa naturaleza o carácter, ni podría querer nunca hacerlo.

Etienne Gilson, en su «The Idea of God and the Difficulties of Ateism» (1969), define a Dios con estas palabras: «Los elementos constitutivos de este concepto, sus *essentialia* como diría Christian Wolff, son tres: 1) Dios debe ser un ser trascendente, esto es, un ser que existe aparte de mí y del mundo; 2) debe ser además un ser necesario; (y) 3) debe ser la causa de todo lo que existe.»

Más aún, creo que este Ser es idéntico al Dios del cristianismo, y, aunque no puedo defenderlo en los límites de este debate, afirmo que Jesús de Nazaret fue Dios encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre. Esto es importante, pues si existen pruebas de que Jesús fue Dios, tendremos evidencias históricas de la existencia de Dios (*vid.* Miethe, Habermas y Flew, 1987).

a) Conviene destacar aquí que Flew —aunque «ateo positivo»— comprende y conoce lo que muchos pensadores cristianos de la actualidad no saben comprender, esto es, la necesidad de aportar un contenido específico a una «variedad de creencias» que deberán ser clasificadas como *a* y no como *b* si queremos esclarecer qué es el «cristianismo». Flew no es un relativista cultural, social o ideológico. Escribe lo siguiente: «Es necesario poner gran cuidado a la hora de escribir sobre el concepto o conceptos en cuestión», y añade, «... omitir el calificativo "tradicional" sería tanto como abrir las puertas a toda clase de sustitutos indiscutiblemente heterodoxos del Dios de los padres y de los santos, de los concilios y de los papas». Más tarde, sigue diciéndonos: «Es sabido que la nuestra es una época en la que se oye de boca de prominentes eclesiásticos toda una variada gama de creencias y no creencias...» (cap. I, 1). De hecho, recientemente recibí una carta de Flew en la que me decía lo siguiente:

> Estoy deseando comprobar en nuestro próximo encuentro su indignación contra los cristianos fundamentalistas. El arzobispo de Canterbury ha atacado recientemente, en la línea de Paul Kurtz y *Free Enquiry*, a los que él llama fundamentalistas cristianos, judíos y musulmanes. Sin embargo, a partir de algunas de sus recientes acciones u omisiones, no me parece que ataque tanto a lo que usted y yo llamaríamos fundamentalistas como a los cristianos sin más, puesto que apoya tanto el nombramiento de Jenkins como obispo de Durham (pese a su despectivo rechazo de la Resurrección) como ciertas intervenciones políticas que no tienen nada que ver con ninguna fuente tradicional de la autoridad cristiana.

b) Más tarde, Flew continúa: «Apresurémonos a citar... el ejemplo de una heterodoxa sustitución por quien fue en su época un influyente teólogo profesional.» Se refiere a Paul Tillich, quien escribió: «La pregunta sobre la existencia de Dios ni puede ser planteada ni respondida.» Flew escribe: «Es posible que, sin que ellos mismos lo supieran, estuviera arrastrando a sus conversos, por definición, a lo que de hecho en nuestros días no es otra cosa que ateísmo» (cap. I, 1).

Parte del problema —que me parece esencial para la presente discusión— es que Tillich no parece haber entendido el concepto cristiano de Dios. Él afirma: «Al preguntar (sobre la existencia de Dios), se plantea un interrogante que por su propia naturaleza *está por encima*

de la existencia y, por tanto, al responder —negativa o afirmativamente— se niega implícitamente la naturaleza de Dios. Tan ateo es afirmar la existencia de Dios como negarla» (el subrayado es mío).

Siempre he sostenido que una gran parte de los peores errores de la historia de la teología se localiza en la aceptación acrítica del concepto de Dios procedente de la filosofía neoplatónica[9] de Plotino (204/5-270). Todas las teologías neoplatónicas identifican al Dios supremo o Divinidad con lo Uno o el Bien. Este principio no sólo trasciende el mundo físico, como en el caso del Dios aristotélico, sino que trasciende el ser mismo. Está más allá del ser, de la esencia y del conocimiento (*vid.* Plotino, 1956).

Ya que no es posible entablar aquí una discusión concreta sobre la filosofía platónica, diremos unas cuantas palabras que nos parecen imprescindibles. Platón mantenía que el principio por él llamado lo Uno o el Bien es la Forma de todas las Formas y primer principio de toda realidad, pero nunca lo identificó con Dios. A duras penas podría considerarse este principio aquella causa eficiente que el filósofo necesitaba para dar cuenta de la moción del mundo. La divinidad de Platón es el Alma del Mundo y es inmanente a éste. Es el motor movido por sí mismo que produce todos los motores móviles (*vid.* Miethe, 1976, págs. 36-47).

La teología neoplatónica se basa en una interpretación de la primera hipótesis de la segunda parte del *Parménides* de Platón. Pero lo que se sigue de esa hipótesis para Platón es que nada puede ser predicado del Bien o de lo Uno; lo que es interpretado por el filósofo como un fallo de la hipótesis. Platón busca un mundo del ser que resulte inteligible. Lo que intenta con su primera hipótesis es señalar que incluso su anterior teoría de las Formas, en la que cada Forma es una unidad simple, falla cuando tratamos de conocer cuáles son las relaciones entre las Formas y las cosas físicas. Y falla igualmente si tratamos de establecer las relaciones de las Formas entre sí. Esto significa descartar el poder de la relación (*dynamis; vid.* Miethe, 1976, páginas 191-93), es decir, de que una cosa concierna a otra existente y de que otra cosa concierna a la primera.

Hay un factor de unidad simple en el ser de las Formas. Cada Forma posee su identidad propia. Existe a su manera adecuada, en sí y por sí. Y también puede existir en relación con otras. Platón estaba

[9] El término «neoplatonismo» data del siglo XIX y es considerado por muchos el último gran producto de la filosofía pagana. El movimiento fue concebido como una continuación del pensamiento platónico por sus exponentes. Plotino es considerado su fundador. Sin embargo, el neoplatonismo no es en absoluto platónico en lo que se refiere a la teología de Platón. Esto es verdad tanto para el neoplatonismo pagano como para el cristiano. *Vid.* Miethe, 1976, págs. 60-70.

señalando que su propia teoría de las Formas requería un ajuste, no obstante esta unidad simple se convirtió para el neoplatonismo en el fundamento de un nuevo tipo de teología total y absolutamente trascendente de lo divino identificado con lo Uno inefable que está situado más allá del ser, de la esencia y del conocimiento.

Los neoplatónicos se sirven aún de un segundo texto para justificar su interpretación, se trata de aquella parte de la *República* en la que Platón habla del Bien. El Bien está más allá del ser, de la esencia y del conocimiento (Platón, 1961, pág. 740). El Bien es la causa de tales cosas. Platón no fue un místico. Sería contradictorio afirmar que el pensamiento platónico acepta que el Bien pueda llegar a ser un objeto intelectualmente visible. La tradición neoplatónica, sin embargo, es completamente mística[10]. El encuentro supremo con el Bien, lo Divino, es una experiencia totalmente mística. Por eso la clave de la teología neoplatónica es lo Uno absolutamente trascendente que está más allá del ser, más allá de la divinidad aristotélica del motor inmóvil e incluso más allá de la perfecta actividad intelectual de la contemplación. Más allá de toda actividad —incluso de la voluntad y de la creación— que introduzca alguna forma de multiplicidad en la unidad perfecta. Los neoplatónicos quieren un «Dios» completamente simple y alejado de cualquier tipo de distinción posible. Lo Uno está más allá del ser, de la esencia y del conocimiento, pero esto no quiere decir para Plotino que sea un no existente (Plotino, 1956, págs. 239 y ss., «Tratado octavo: la naturaleza, la contemplación y lo Uno»). Es un no ser en el sentido de que está más allá del ser. No es menos que el ser, sino más que el ser. En mi opinión, sin embargo, este «más» presenta gravísimos problemas. Lo Uno no puede ser identificado con la suma total de todas las cosas individuales. Es más, si lo Uno pudiera identificarse con cada cosa individualmente tomada, ésta sería necesariamente idéntica a cualquier otra, y la distinción de las cosas en el mundo se convertiría en mera ilusión. Por tanto, lo Uno no puede ser una cosa existente. Está antes de toda existencia. No es lo Uno del Parménides histórico. Lo Uno es un principio monístico en Parménides.

Lo Uno de Plotino trasciende a todos aquellos seres de los que tenemos alguna experiencia. Es una unidad sin multiplicidad alguna, sin división o distinción. No cabe en lo Uno la aristotélica distinción entre sustancia y accidente. En rigor, lo Uno de Plotino está más allá de todo lo que se pueda predicar de ello. Es aquí, precisamente, donde subyace el problema: se trata de un principio absolutamente desco-

[10] Supuestamente, Plotino tuvo un cierto número de experiencias místicas. En los últimos seis años de su vida, según Porfirio, Plotino sufrió cuatro éxtasis de unión con lo Uno.

nocido. Imposible conocer si existe siquiera en el sentido de un ser absoluto y completamente trascendente (*vid.* Miethe, 1976, págs. 64-70).

De la divinidad de Plotino sólo podemos hablar negativamente. Es el Bien en términos de los efectos que produce. Es lo Uno en el sentido negativo de no tener pluralidad o multiplicidad alguna. ¿Cómo conocer la pluralidad de las cosas finitas a partir de un principio como éste? Imposible asumir que esta divinidad ha producido el mundo partiendo de sí misma. Siempre existirá en el cristianismo neoplatónico una fuerte tensión a la hora de sostener la Trinidad. El único proceso de que se vale Plotino para justificar la pluralidad es lo que misteriosamente llama emanación, pero la mayor parte de lo que nos dice acerca del proceso de emanación es pura metáfora.

La posterior tradición teológica del cristianismo, sometida al influjo de la interpretación neoplatónica del pensamiento de Platón, no sólo concibió un Dios absoluta y simplemente único, sino que nunca lo relacionó realmente con el mundo, lo que fue considerado parte de la divina perfección. Pero las criaturas para Santo Tomás deben establecer una relación real con el Dios del que depende su existencia. Y así habría de ser; sin embargo, la ortodoxia neoplatónica dio frecuentemente por supuesto que Dios no se relacionaba con sus criaturas, ya que una relación auténtica habría implicado alguna forma de dependencia y la divinidad de Dios requería de una independencia absoluta. Si existe o no un mundo creado no se distinguiría para nada del Ser de Dios. El mundo no podría producir efecto alguno sobre Él. Semejante noción de la divinidad denota claramente un origen filosófico griego y es insostenible.

La simple unidad no puede ser perfección como ha sostenido Leonard Eslick:

> Las cuestiones de este tipo deben plantearse en el principio mismo. Es demasiado fácil establecer tales atributos de la Divinidad como algo absolutamente inmóvil, sin relación alguna con sus criaturas, aunque éstas sean completamente dependientes de Ella. ¿Dónde se supone que reside la perfección de lo simple absoluto? ¿Por qué es lo simple mejor o más perfecto que lo complejo? Nunca se ha dado una respuesta a esta pregunta. ¿Por qué un modo absoluto de existencia que excluye la relación con el mundo es mejor que un modo divino de existencia que pueda combinar ambas cosas? (Miethe, 1976, pág. 185).

La auténtica naturaleza de Dios es tal que debe poseer un carácter absoluto y, al mismo tiempo, ser el primer ejemplo de perfecta relatividad. Dios ha de estar en perfecta relación con todo lo demás. Dios debe existir en sí como un uno indivisible e incomunicable y tener

también la capacidad de concernir a otras cosas, y las otras cosas han de tener asimismo la capacidad de concernirle a Él.

Muchos de los problemas de la historia de la teología son el resultado de la adopción de este punto de vista griego sobre la naturaleza de Dios. 1) La doctrina cristiana de la Trinidad indica claramente alguna forma de distinción entre las personas, y ello no es coherente con la unidad absoluta de la Divinidad, es decir, con una unidad que no parece admitir forma alguna de distinción. En la tradición neoplatónica, cualquier forma de multiplicidad o distinción implica una mengua o fracaso de la perfecta unidad de Dios. Allí donde hay más de una persona hay siempre una desigualdad. De esta forma resulta extremadamente difícil insertar el dogma de la Trinidad en la absoluta unidad de Dios[11]. O bien el Espíritu Santo y el Hijo son inferiores a la Divinidad suprema o bien los tres son inferiores a una unidad absoluta que se encuentrá más allá de cualquier tipo de ser.

2) Más grave aún que la asimilación de la Trinidad es el problema de la encarnación. ¿Cómo puede producirse la unión de dos naturalezas en una sola persona? ¿Cómo puede Dios hacerse hombre si por su naturaleza no tiene ninguna relación con sus criaturas? La encarnación de Cristo se convierte así en una imposibilidad metafísica. 3) También el problema del lenguaje religioso arranca de esta visión griega de Dios. Si Dios está más allá del «ser, de la esencia y del conocimiento», entonces no existe ningún lenguaje significativo para hablar de Él. El lenguaje humano queda separado de Dios y Dios del lenguaje por un muro infranqueable.

De forma que si aceptamos la visión que Plotino tiene de lo Uno o del Bien más allá del ser, de la esencia y del conocimiento, como lo ha hecho generalmente el pensamiento occidental, tendremos el insondable abismo de los fenómenos. noúmenos kantianos (*vid.* Miethe, 1976, págs. 102-113; 1988a, págs. 123-124) y, paradójicamente, los más graves problemas de la historia de la teología. Si Plotino tenía razón (ya hemos visto que su posición no es realmente representativa de Platón) y Dios está realmente *más allá* del ser, de la esencia y del conocimiento ¿cómo podemos hablar de encarnación o encontrarle sentido a nuestras oraciones y al lenguaje religioso, e, incluso, qué clase de conocimiento podemos tener de ese «Dios»? ¿No suena esto bastante cercano a lo que sostienen los modernos ateos?

---

[11] En la historia del pensamiento cristiano, los teólogos han tratado de reconciliar la absoluta unidad de Dios con tres personalidades divinas, esto es, la Trinidad, afirmando que se trataba de un misterio por encima de cualquier explicación o razón humana. Podemos saber que es así por la revelación, pero no estamos capacitados para explicar el *cómo*.

Dios es para mí el Dios de las Escrituras judeocristianas. Ha de ser un Dios inmanente al mundo y realmente relacionado con éste, en el cual existimos nosotros, sus criaturas. Ha de ser todopoderoso en un sentido absoluto y «ejemplo primero de perfecta relatividad». Dios ha de ser distinto a nosotros, sus criaturas, pero también nosotros debemos ser distintos a Él. Lo Uno de Plotino no podría haber establecido un pacto con *su* pueblo, Israel. Para mí, como para Platón, ateo es aquel que afirma que todo en el mundo es mecánico y resultado del azar. Y yo creo que tal cosa es insostenible (*vid.* Miethe, 1976, páginas 181-87).

1.2. Flew comienza su apartado (cap. I, 1) con estas palabras: «A primera vista parece que la cuestión de la existencia del dios de Abraham, Isaac y Jacob no difiere en demasía (o es igual que) la cuestión de la existencia del monstruo del lago Ness, del unicornio o el Abominable Hombre de las Nieves» (no hay aquí intención sexista alguna). Flew continúa así: «En todos estos casos la dificultad, si existe, reside en la ausencia de pruebas evidentes. No podemos examinar qué clase de evidencia sería determinante...» (cap. I, 1).

a) Sé adónde quiere llegar mi amigo. Lo sé incluso antes de continuar la lectura de su presentación: a la famosa parábola de la «muerte por las mil calificaciones». Pongamos, pues, manos a la obra sin más dilación. Flew se arroja a la yugular teísta en su antiquísimo ensayo «Teología y falsificación» (al que de hecho hace referencia en el capítulo I, 1 y en la nota 2: «Según el último recuento no exhaustivo, este escrito breve... ha reaparecido no menos de treinta y tres veces»). Siento tener que decir esto, pero esta breve obra hace mucho que evidencia su inutilidad. En efecto, mejor servicio habría hecho limitándose «a la efímera publicación estudiantil» para la que fue «originalmente encargada».

Desde luego, no tengo intención de utilizar tiempo y espacio para resumir la obra, pues como ya se ha dicho aquí se puede encontrar en «multitud» de sitios. Al comienzo del escrito, Flew cuenta una parábola (tomada de John Wisdom) que pretende ilustrar el sinsentido de las afirmaciones religiosas, imposibles de contrastar objetivamente. No cabe duda de que «objetivo» significa aquí un contraste a través de los cinco sentidos o de significados estrictamente físico-empíricos. Es también evidente que (para el presentador de la parábola) *todas* las afirmaciones religiosas entran en la categoría de «sinsentidos».

Flew acaba su parábola con esta frase: «Entonces, ¿en qué se distingue lo que usted llama un jardinero invisible, intangible y eternamente esquivo de un jardinero imaginario o, incluso, de un jardinero absolutamente inexistente? (Flew, 1955, págs. 96-99). Flew piensa —como otros muchos ateos— que esta pregunta desvela el *caput mor-*

tuum[12] tanto del cristianismo como de cualquier otra verdad religiosa establecida. Según él: «Cualquier persona podría desdecirse de su fe sin siquiera darse cuenta de ello. (Muy interesante, ya que, en mi opinión, es esto lo que ha hecho aquí Flew - T. M.). Toda una ambiciosa hipótesis reducida a polvo, una muerte causada por mil calificaciones» (Flew, 1955, pág. 97). El final de la breve obra es el siguiente: «¿Qué es lo que tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la prueba negadora del amor o la existencia de Dios?» (Flew, 1955, pág. 99).

Hay varios puntos en esta «parábola» que merecen una respuesta.

1) La parábola en sí misma yerra al establecer una presunción improbable, esto es, la presunción que de la «verdad» han hecho todos los filósofos analíticos (los empiristas británicos pertenecen a esa tradición), y que consiste en asumir (con poco espíritu crítico) que el analítico «principio de verificación» es incondicionalmente cierto. Semejante principio de la filosofía analítica pretende que sólo podemos conocer algo cuando responde a una de dos pruebas. La «cosa» a probar será empíricamente verificable o será una tautología[13]. Sin embargo, como muchos filósofos modernos han señalado, el «principio de verificación» analítico no se adapta a su propio criterio (que, recordemos, es el único criterio capaz de demostrar la veracidad de las cosas). Tal principio no puede «probarse» (verificarse) porque ni es «empíricamente verificable» ni es una «tautología».

2) Lo que hace Flew, y otros que siguen su línea de razonamiento, es desarrollar una falacia lógica. Su falacia consiste en la *petitio principii* o «petición de principio». Lo que en realidad están diciendo es lo siguiente: «Dado que Dios es definido como "espíritu" y que nosotros nunca hemos visto (oído, sentido, olido o tocado) un espíritu, no es posible que Dios exista.» ¿Cómo podemos afirmar que Dios no existe? Porque *nosotros* (ellos) no poseemos evidencia «empírica» de semejante cosa. La conclusión sólo confirma lo que ya se ha establecido previamente, no aporta ninguna verdad (Miethe, 1988a., pág. 45). También Hans Küng en su penetrante análisis considera que se trata de una petición de principio sin más:

> Si Dios no existe en realidad y, consecuentemente, el lenguaje religioso no se refiere a nada (así lo asumieron los primeros positi-

---

[12] Significa aquí «el residuo inútil». El sentido literal de *caput mortuum* es «cabeza de muerto» o calavera. El término fue utilizado por los alquimistas para designar el residuo que quedaba en la redoma después de una destilación completa; hoy se utiliza en el sentido de un «un residuo sin valor o, incluso, una persona sin valor».

[13] Una «tautología», por ejemplo, es «una rosa es una rosa». Es decir, una frase cuyo predicado no aporta ninguna información que no esté contenida ya en el sujeto.

> vistas lógicos como resultado de su hasta cierto punto comprensible posición negativa ante la religión), sería muy difícil, incluso imposible, justificar el lenguaje religioso como un juego lingüístico autónomo e irreductible. Ya que también existe un juego lingüístico ateo... que no se justifica (por mucho que se haya utilizado) simplemente como un *fait accompli* (Küng, 1980, pág. 505).

Bien mirado, parece claro que los positivistas lógicos, o los ateos, no han hecho otra cosa que asumirlo «como resultado de su... posición negativa ante la religión», es decir, de su negación de Dios. Sobre esos fundamentos aplica el ateo su prueba, y concluye que Dios no se encuentra en ningún lugar conocido por la experiencia, como no podría ser de otra forma, ya que lo ha definido previamente como algo ajeno a la existencia.

3) Aunque a simple vista pudiera parecer que están abiertos a las posibles evidencias, en realidad han establecido arbitrariamente que sólo una cierta clase de prueba (la empírica) resulta aceptable y que, puesto que ellos nunca la han tenido delante, tal cosa no existe. En la parábola, parece que es el creyente quien establece las calificaciones. Pero, en realidad ha sido Flew quien lo ha hecho *a priori*, ya que para probar la proposición «Dios existe» sólo admite un tipo extremadamente limitado de evidencia. Así pues, dado que él (Flew), en su experiencia limitada, nunca ha tenido ante sí pruebas de ese tipo, se descarta su posibilidad para toda la historia.

En realidad, lo que hace Flew aquí es limitar la evidencia y limitar lo que sería aceptable como evidencia a unos fenómenos físicos, es decir, a la posibilidad de ver algo físicamente (a través de los cinco sentidos). La cuestión de si es ésta o no la única clase de evidencia posible permanece abierta (es, además, una pregunta tan real como la que puede plantearse sobre la adecuación del análisis de la experiencia de Flew). ¿Realmente ha despreciado Flew otros tipos de evidencia arbitrariamente, sin siquiera examinarlos? Para ofrecer respuestas a la cuestión que estamos tratando es imprescindible analizar ciertos interrogantes históricos básicos como: «¿Cuál es el punto de partida de la metafísica?», «¿Existe alguna forma de fundamentación empírica de la metafísica?», «¿Podemos basar en algo el llamado juicio negativo de separación?», «¿Existe una metafísica de la creación?», «¿Es válida la "distinción real"?», «¿Es la racionalidad ineludiblemente lo real?»; además de repasar todos y cada uno de los argumentos personales, históricos y filosóficos, y las evidencias, *antes* de rechazar arbitrariamente estas grandes zonas del pensamiento. No todas las verdades que creemos conocer son susceptibles de ser probadas a través de los cinco sentidos.

Quizás, lo que aquí se requiere es plantear la cuestión desde un

«empirismo más riguroso» que el de Hume o el de Flew. Puede que Hume no se atenga en todo momento al «tribunal supremo de la experiencia» como piensa Flew (cap. I, 4), sino que esté aceptando a la ligera el veredicto de un tribunal muy inferior cuando apela a la decisión. A este propósito me viene a la cabeza el conocido refrán: «En el país de los ciegos el tuerto es el rey.» Eso es exactamente lo que Hume y Flew (entre otros filósofos analíticos) han hecho en el caso que nos ocupa: utilizar un solo ojo.

4) Si resulta que (como yo creo) es Flew quien ha limitado arbitrariamente —por definición— la evidencia, o no ha examinado a fondo la prueba empírica más importante, entonces estaremos en condiciones de aportar dos respuestas distintas a la última pregunta de su famoso ensayo «Teología y falsificación», es decir, a «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la prueba negadora del amor o la existencia, de Dios?».

Ante todo debemos aclarar (aunque ya lo hemos analizado antes) que el propio uso que hace Flew del lenguaje condiciona de entrada el caso, ya que sitúa la discusión bajo las reglas estrictas del empirismo ateo. Esta clase de empirismo, por definición arbitrario, excluye una gran parte de la realidad (precisamente aquélla que pretendemos conocer) para la que el principio de verificación se revela inútil. Es preciso mantenerse abierto a todas las evidencias y no establecer reglas estrictas y arbitrarias antes de proceder a un examen adecuado tanto en el plano de la persona como de la historia o de la revelación. Necesitamos examinar de nuevo las proposiciones implícitas a este empirismo ateo en el contexto de una concepción del mundo. Cuando se trata de cuestiones metafísicas, se impone un empirismo más riguroso que el de Hume y Flew. Quiero decir con esto que la parábola no sólo plantea prejuzgadamente el asunto, sino que yerra por completo.

En segundo lugar, utilizando el lenguaje de Flew (su juego), podríamos exigir para refutar la proposición «Dios existe» exactamente la misma clase de evidencia que pide él para probar empíricamente lo contrario. «Preséntenos su juicio *positivo* contra Dios, profesor Flew», no olvide que también el cristianismo dice tener evidencias empíricas. Como muchos pensadores cristianos han señalado (me sirvo de una afirmación de John Warwick Montgomery, frecuentemente citada) al comentar la parábola de Flew:

> La parábola es un juicio condenatorio de todas las verdades religiosas, excepto de la de la fe cristiana (Personalmente no estoy seguro de poder atribuir este extremo a Flew - T. M.), pues los cristianos no nos limitamos a afirmar que el mundo sea un jardín cuidado por un amoroso Jardinero; en nuestro caso hemos aportado la entrada real y empírica del jardinero en el escenario humano en la

persona de Cristo (cfr. San Juan 20:14, 15). Una entrada verificable a través de su resurrección (Montgomery, 1965, págs. 45-75).

Como estudiante del profesor Montgomery (en su clase de Filosofía Analítica), recuerdo haberle preguntado a propósito de la cuestión planteada por Flew: «Doctor Montgomery ¿cree usted que la evidencia empírica es útil para probar o refutar la verdad en materia de religión? y, en ese caso, ¿qué evidencia contra la fe cristiana sería para usted concluyente?» A lo que respondió el profesor: «Que nos mostraran el cuerpo de Cristo.» En efecto, esto (o algo de ese tenor) sería imprescindible —dentro del canon de evidencia aceptable para Flew— para refutar la evidencia histórica que sostiene la resurrección de Cristo. El argumento de la resurrección no se adecúa como cuestión general al planteamiento de esta obra, pero se puede encontrar desarrollado en muchas otras[14] (*vid.* el debate original: Miethe, Habermans, Flew, 1987).

b) Ciertamente, sabemos que a Flew le plantea problemas la idea de «una persona sin cuerpo» (un espíritu, por ejemplo). Veamos lo que escribe: «La presunción de Swinburne respecto a que tal definición resulta aceptable en términos generales para los teístas es perfectamente lógica. Pero igualmente se puede afirmar que no carece de problemas» (cap. I, 1). También para mí es problemática, pero eso no quiere decir que se pueda desechar de un plumazo o con una simple negación.

Flew continúa: «Pero, ¿todo esto no podría ser un error? Si las personas fueran en realidad criaturas que *poseen* cuerpos, en vez de —lo que realmente somos— esencialmente miembros de una clase especial de criaturas hechas de carne y hueso, entonces sí tendría sentido hablar de una amputación global del cuerpo» (cap. I, 1). Una vez más, Flew se limita a realizar una petición de principio, a confirmar su posición, cuando en realidad la cuestión está ya resuelta. O ¿no es eso lo que cristianos y otros creyentes afirmamos exactamente de la vida después de la muerte, de la que existe una gran cantidad de pruebas? (*vid.* Kübler-Ross, 1969; Moody, 1975; Küng, 1984; y también el artículo sobre una experiencia en el umbral de la muerte debida a Sir Alfred Ayer en el apéndice B de este libro)[15]. El simple disgusto ante

[14] *Vid.* la información relevante en la bibliografía que aporta este libro y en las bibliografías de las obras allí relacionadas.

[15] En el artículo «Lo que vi después de mi muerte» escrito inmediatamente después de su experiencia cercana a la muerte, en junio de 1988, Sir Alfred Ayer nos cuenta que su enfermera «no pudo evitar una parada cardiaca. Después, tanto ella como el médico me dijeron que había estado muerto, en ese sentido, unos cuatro minutos». Si Sir Alfred tuvo o no en algún momento un electroencefalograma plano no se nos dice. Sir Alfred nos ofrece este interesante testimonio: «La... memoria... de la experiencia de mi muerte

una idea semejante no es suficiente para rechazar la proposición de Swinburne, especialmente a la luz de los hechos que aportan las numerosas evidencias «empíricas» de que los seres humanos *sobreviven* después de la «amputación global del cuerpo».

De nuevo, Flew se limita a *asumir* que el ser humano no es más que carne y hueso y que su cuerpo —y, por tanto, sus pensamientos y todo lo que configura su ser— puede reducirse a una máquina psicoquímica *(vid.,* Jaki, 1969; Pannenberg, 1976). No obstante, la pregunta es como sigue: ¿hay pruebas —cualquier tipo de pruebas— que justifiquen tal conclusión? A mi parecer, no. Desde una perspectiva mecanicista, la realidad es una máquina inmensa y complicada, como un tractor o un avión, pero mucho más compleja. Todo lo que experimentamos en este mundo se puede explicar como el funcionamiento de una máquina físico-química. Esta visión del mundo reduce todos los procesos físicos y vivos al funcionamiento natural de tan compleja máquina. Para Flew, el «espíritu» —que aporta a la vida su sentido y su meta y existe en la naturaleza— es sólo un concepto que algunas mentes han superpuesto a la estructura de la realidad. Todo lo que no es exclusivamente material, o bien puede ser reducido a materia o queda arbitrariamente definido como no perteneciente a la existencia por aquellos naturalistas que rechazan lo sobrenatural sin atenerse a más.

Sin embargo, un teísta piensa que el proceso mecánico puede explicar una parte de la realidad, pero nunca toda. Existen leyes en la naturaleza, pero detrás de ellas hay siempre una finalidad. Como mi amigo Flew establece acertadamente:

> Ambos (ateos y teístas) insisten con interés en las grandes nociones de necesidad natural e imposibilidad natural, pues sólo quien posee la idea de un orden natural predominante puede sugerir con toda su fuerza probatoria la existencia de un poder sobrenatural (Miethe, Habermans, Flew, 1987, pág. 34).

Los teístas creen que la realidad es finalista y que el desarrollo del universo se fundamenta en un Ser Eterno. Sólo ese Ser Eterno (Dios) puede haber causado la vida, la inteligencia y la capacidad creativa de

---

es muy vívida. Me encontré frente a una luz roja muy brillante y dolorosa, aun cuando me volviera de espaldas. Supe que esa luz era responsable del gobierno del universo. Entre sus ministros había dos criaturas que se encargaban del espacio.» Sir Alfred acaba el artículo diciendo: «Mi reciente experiencia ha debilitado ligeramente en mí la convicción de que mi muerte auténtica, que no creo muy lejana, será el fin de mí mismo, aunque continúo esperando que lo sea. Sin embargo, no ha debilitado mi convicción de que no existe dios. Espero que mi permanencia en el ateísmo tranquilice a mis colegas miembros de la Humanist Association, de la Press Rationalist y de la South Place Ethical Society.»

la humanidad. Como veremos, en este terreno es el teísta y no el ateo quien pisa con firmeza. *Es el ateo quien debe presentar una explicación convincente de cómo los simples principios naturales han producido la vida, la inteligencia y la creatividad.*

1) La existencia de vida. La primera pregunta que debemos plantear al respecto (y la única que podemos hacer aquí) es: «¿Podemos fundamentar la vida sólo en la materia?» Los escenarios comúnmente aceptados sobre el origen de la vida se basan en la «pequeña charca caliente» de Darwin-Oparin-Haldane; un concepto que indica la formación a través de procesos químicos y físicos de los nucleótidos, aminoácidos y otros componentes básicos imprescindibles para la vida, a lo largo de un determinado período de evolución química[16]. Ya en 1977, al final de la página veintiuna de un artículo teórico sobre la biogénesis espontánea, Hubert P. Yockey decía a este propósito:

> El escenario de la «pequeña charca caliente» fue inventado *ad hoc* como explicación reductora y materialista del origen de la vida. Ninguna otra evidencia lo confirma y hasta que no encontremos esa prueba continuará siendo un invento *ad hoc*. Aun en caso de que existiera, una tal descripción del escenario seguiría siendo insuficiente para la finalidad de los autores, incluso con la intervención de un *deus ex machina*. La única conclusión posible es que, contrariamente a lo establecido y generalmente aceptado, no se ha recogido por escrito todavía ningún escenario capaz de describir la génesis de la vida en la tierra a partir del azar y de las causas naturales, que se apoye no en la fe sino en los hechos (Yockey, 1977, pág. 396).

La vida es hasta cierto punto dependiente de la materia pero no exclusivamente reductible a ésta. Ni siquiera un *deus ex machina*[17] (personaje poco convincente o acontecimiento artificialmente introducido en la trama de la historia para controlar una situación laberíntica) puede justificar la existencia de vida.

Cuando los estudiantes aprenden química en la universidad se encuentran con un campo de conocimiento dividido en dos partes: *inorgánica*, la que se ocupa de la materia no viva, la materia distinta a los animales o las plantas; y *orgánica*, la relacionada con los organismos vivos o derivada de ellos. ¿Por qué es esto así? Porque existe una dife-

---

[16] *Vid.* M. Calvin en T. Dobzhansky, M. K. Hecht y W. C. Steere (eds.), *Evolutionary Biology*, vol. 1 (Appleton Croft, Nueva York, 1967); J. B. Haldane en el *Rationalist Annual* 148 (1928):3; y A. Oparin, *Proiskhozhdenie Zhizni. Izd* (Moskovsky Rabochy, 1924) y *The Origin of Life* (Academic Press, Nueva York, 1957).

[17] En las antiguas representaciones teatrales de Grecia y Roma, se introducía con la maquinaria de la tramoya una divinidad que participaba en la acción.

rencia fundamental entre ambas. La teoría general de la evolución[18] no parte de uno sino de *siete* supuestos: (I) que las cosas no vivas dan lugar a las vivas, es decir, que existe la generación espontánea; (II) que la generación espontánea ha ocurrido sólo una vez; (III) que los virus, las bacterias, las plantas y los animales están todos relacionados entre sí; (IV) que los protozoos dan lugar a los metazoos; (V) que los distintos fila invertebrados están relacionados ; (VI) que los invertebrados dan lugar a los vertebrados; y (VII) que los vertebrados y los peces dan lugar a los anfibios, éstos a los reptiles y éstos a los pájaros y a los mamíferos. En otro tiempo, muchos evolucionistas consideraban sólo el último de los siete supuestos e ignoraban los demás. Ninguno de ellos tiene comprobación. No hay uno sino cientos de «eslabones perdidos» en la cadena evolutiva[19]. El evolucionista G. A. Kerkut dijo de estos siete supuestos que sustentan la teoría general de la evolución: «Lo primero que deseo señalar es que ninguno de estos supuestos se puede verificar experimentalmente (El tipo exacto de verificación atea que Flew exigía en el caso anterior; no, evidentemente, en éste - T. M.), pues parten de determinada serie de acontecimientos ocurridos en el pasado» (Kerkut, 1960, vol. 4, pág. 3). Curiosamente, en efecto, tales supuestos no se adecúan a ninguna de las pruebas que Flew y el resto de los filósofos analíticos nos exigen a nosotros.

No obstante para nuestro debate importan sobre todo los dos primeros. Que las cosas no vivas hayan producido cosas vivas es una mera conjetura que si nos apresuramos a aceptar es sólo porque corresponde a un planteamiento científico que nos enseñaron en el colegio como algo probado «sin sombra de duda», esto es, la «generación espontánea»[20].

Pero, ¿en qué consiste esa «generación espontánea»? Se basa en la idea de que la materia, que no tenía vida o propiedades vitales, se produce espontáneamente, es decir, de forma inmediata y sin causa algu-

---

[18] En realidad existen numerosas teorías sobre la evolución. En los últimos años muchos científicos han cambiado bastante la teoría de la evolución general, esto es, de la evolución del hombre a partir de unos orígenes básicos con otras especies, y rechazan la teoría general, adoptando una especial, mucho más afinada y restrictiva, a partir de alguna forma de especiación o, lo que es igual, un cambio en el interior de la especie y no la evolución de una especie a otra.

[19] Existe una extensa bibliografía sobre el problema de la evolución. Para empezar recomendamos: Robert T. Clark y James D. Bales, *Why Scientists Accept Evolution* (Baker, Grand Rapids, Michigan, 1966); Norman Macbeth, *Darwin Retried: An Appeal to Reason* (Gambit, Ipswich, Massachusets, 1971); Henry M. Morris y Gary E, Parker *What is Creation Science?* (Creation-Life, San Diego, California, 1982); Evan Shute, *Flwas in the Theory of Evolution* (Craig, Ntley, Nueva Jersey, 1961) y A. E. Wilder-Smith, *Man's Origin, Man's Destiny* (Bethany House, Minneapolis, Minnesota).

[20] Existe también el término «abiogénesis», que significa «el origen de la vida a partir de la materia sin vida».

na, actuando por sí misma y desarrollándose sin influencia, fuerza, causa o elaboración externa aparente. La «generación espontánea» es la teoría de la materia que, sin poseer ninguna de las propiedades de la vida, súbitamente, sin intervención externa de ningún tipo desarrolla esas propiedades y, de hecho, se hace vida. ¿Quién hace aquí gala del mayor «acto de fe»? El ateo, sin duda. En efecto, sólo el teísta que afirma que las cosas vivas provienen de cosas vivas mantiene una actitud «científica» en este punto (para la discusión filosófica *vid.* apartado 4 de este mismo capítulo).

Pero, escuchemos lo que ciertos prominentes partidarios de la evolución, no teístas, han dicho sobre la evolución y/o la generación espontánea. El propio Charles Darwin (1809-1882) escribía en una carta al geólogo Charles Lyell, la víspera de la publicación de su *Origen de las especies*: «A menudo me recorre un escalofrío y me pregunto si no estaré dedicando mi vida a una fantasía.» George Wald, profesor en aquel momento de biología en Harvard, afirmaba: «Basta con observar la magnitud del esfuerzo que representa reunir de tal manera organismos tan complejos para concluir que la generación espontánea de los organismos vivos es imposible. Pese a todo, aquí estamos nosotros, como resultado, en mi opinión, de esa generación espontánea.» Sir Arthur Keith, famoso antropólogo, añade: «La evolución está sin probar y es improbable. Si creemos en ella es porque su única alternativa es la creación especial y ésta es claramente impensable.»

El segundo supuesto sostiene que la «generación espontánea» sólo ha tenido lugar una vez. ¿Por qué afirmamos tal cosa? Si se acepta la explicación de la teoría evolucionista atea es evidente que ha tenido que ocurrir al menos una vez, pues de otra manera no podría explicarse la vida. Pero, de nuevo faltan *todas las evidencias* de que haya ocurrido siquiera una vez; desde luego, no desde que tenemos conocimiento histórico.

Por otra parte, como veremos más tarde, la vida es demasiado compleja para haber ocurrido por accidente. Por ejemplo:

> Si una moneda lanzada al aire cae diez veces de cara podemos decir que hemos asistido a un acontecimiento extremadamente raro (una probabilidad de 2 elevado a $-10 = 1/1024$), a no ser que la moneda tenga dos caras. Si el éxito se repitiera otras 32 veces seríamos los anonadados testigos de un hecho cuya probabilidad es 2,33 por 10 elevado a -9. Los científicos y otros hombres prácticos, con escasísimas excepciones, quedarían convencidos de que la moneda tiene doble cara antes de molestarse en examinarla. Por la misma razón, concluir que la vida es un feliz accidente ocurrido una sola vez en el universo (en la tierra, hace aproximadamente 4 por 10 elevado a 9 años, Monod, 1971) trivializa la cuestión y resulta imposible de aceptar como explicación científica del origen de la

> vida. Un racionalista no puede servirse de patrones de credibilidad menos críticos para las condiciones del origen de la vida que para cualquier otra hipótesis científica (Yockey, 1977, págs. 378-79).

Son demasiados los factores que habrían tenido que intervenir en esta evolución por azar para que pueda explicar, por ejemplo, cómo es posible que la relación del mundo con el sol sea la adecuada; que la capa de la tierra presente exactamente el grosor que permite soportar la vida; que la profundidad de los océanos sea la justa para la presencia del oxígeno; que la rotación de la tierra ocurra a la velocidad correcta; que el tamaño, la densidad y la temperatura del sol y nuestra distancia de él sean las que requiere la vida, etc.[21].

Citando a Morrison, Warren C. Young dice lo siguiente:

> A. Cressy Morrison en su... libro, *Man Does Not Stand Alone*, ... manifiesta: «hace falta un tal cúmulo de condiciones esenciales para que exista la vida en nuestra tierra que resulta matemáticamente imposible que todas ellas establecieran por azar la relación adecuada en todos los sitios y al mismo tiempo. Tiene que haber, pues, en la naturaleza alguna forma de dirección inteligente»... La posibilidad de que se produjera cualquiera de estos factores (y otros no mencionados) podría ser una entre un millón; la posibilidad de que se produjeran todos ellos es incalculable. Las evidencias, pues, dice el doctor Morrison, son concluyentes a favor de la existencia de una Inteligencia Superior (Young, 1954, pág. 146; Morrison, 1944, pág. 13).

Otro ejemplo: la aparición del agua, así, sencillamente. Es difícil de aceptar teniendo en cuenta que el agua es el disolvente universal. El agua disuelve los ácidos, las bases y las sales. Y existen otros muchos argumentos como la complejidad del cuerpo humano, por ejemplo.

2) La existencia de Vida Inteligente. No sólo se nos explica el origen de la vida, sino también de la vida inteligente, a partir exclusivamente de la materia. ¿Es que no son la misma cosa? Bromas aparte, es cierto que la vida inteligente es algo más que la vida a secas. La cues-

---

[21] Es posible que alguien se apresure a pensar que se trata del viejo argumento teleológico. En una reciente conferencia nacional donde debatían ateos y teístas (sobre filosofía, ciencias naturales, ciencias sociales, teología, cultura y moral), varios de los científicos de las ciencias naturales que defendían la posición teísta se habían convertido al cristianismo durante los cinco últimos años gracias a una argumentación teleológica que habían considerado válida, esto es, que el orden y la complejidad del universo físico justifican la existencia de Dios. A mi pregunta de por qué consideraban que esta argumentación apoyaba la tesis del dios cristiano, respondieron que la evidencia científica no sólo apunta a un dios cualquiera, sino a la existencia de una Personalidad, de un Ser Personal, detrás del universo físico.

tión es la siguiente: ¿puede lo más complejo proceder de lo menos complejo? ¿Es posible creer que las cosas vivas elementales hayan desarrollado sin más la inteligencia a través de millones de años? ¿Los humanos son sólo la más compleja de las máquinas o son esencialmente distintos a cualquier otro mecanismo interactivo? ¿Permite nuestro conocimiento del cerebro demostrar que el razonamiento humano corresponde a procesos mecánicos?[22]

Hay muchos aspectos de la mente, o de la inteligencia, que a duras penas se sostienen sobre la base de un puro mecanicismo. Yo opondría lo siguiente: (I) La mente puede trabajar en el mundo material sin estar controlada por ese mundo. Nuestra voluntad es libre (Miethe, 1987, págs. 42-47). (II) La moral también se debe considerar integrada en el mundo material, pues actuamos como si algunas cosas fueran acertadas y otras erróneas. (III) Los humanos poseemos valores que no han sido hechos por los hombres. (IV) Los humanos tenemos experiencias estéticas que nos separan del mundo animal. (V) Los humanos tenemos experiencias religiosas que confirman el sentido y la finalidad del universo. Dios se da a conocer tanto en el orden natural como en la experiencia humana.

Explicar todas estas experiencias como resultado de un proceso evolutivo mecánico supone reducirlas a mucho menos de lo que son en realidad. ¿Cómo puede un sistema mecánico y puramente naturalista desarrollar un «propósito», un designio, un orden tan complicado, apartando de un plumazo todas las complicaciones que presentan la libertad, la moral, la estética o la religión? Nos queda, entonces, el intelectual que admite que la alternativa a un mecanicismo ateo es una creación especial (Dios) «que no puede comprender el pensamiento». ¡Valiente prejuicio! Una explicación simplemente materialista de todo lo que la humanidad es y será no cuadra con la experiencia humana ni con lo que sabemos del cerebro del hombre.

3) La existencia de Creatividad. Hay aún otro plano, cualitativamente distinto a los dos anteriores, que —según el ateo— debemos considerar únicamente el producto de un universo naturalista o mecanicista, pues la vida y la inteligencia no es todo lo que experimentamos en este mundo «material». Pero si la inteligencia no es reductible a la vida, entonces es cierto que la creatividad no es reductible a la mera inteligencia. Tendremos que recurrir a algo más para examinar la creatividad dentro de este modelo mecanicista (y ateo).

---

[22] Stanley Jaki, profesor de historia y filosofía de la física rechaza en un concienzudo documento las pretensiones contemporáneas sobre la posibilidad de crear una mente en el laboratorio. Su libro *Brain, Mind and Computers,* Herder & Herder, Nueva York, 1969, plantea un serio desafío a las filosofías del reduccionismo fisicalista. Jaki aduce su convicción de que el ser humano, gracias precisamente a su cerebro, no es una máquina, sino un prodigio.

Los filósofos se refieren con frecuencia a la creatividad como a una forma de «novedad radical». Ya que la totalidad del universo —y todo lo que en éste existe— sería el producto de la pura casualidad y de la evolución mecanicista, como quieren los ateos, también la creatividad habrá de explicarse por principios naturalistas. Pero, ¿qué es esa creatividad o «novedad radical» como la llaman los filósofos? Es la aportación de algo enteramente nuevo, algo que no existía antes. Es, ciertamente, una posibilidad del reino de la ideas. Con todo, la limitación que nos impone la existencia física hace que nuestra libertad y creatividad sean cualificadas. Si miramos sólo a las leyes físicas de la naturaleza parece que todas ellas son «perecederas». El universo se agota[23]. La energía se pierde. Lo perecedero es inseparable del tiempo físico y del cambio.

Si esto es verdad, no podemos justificar la existencia de la novedad radical en un universo mecanicista que pierde continuamente su energía. La creatividad se justifica sólo en algo exterior al proceso físico, a un «movimiento» espiritual de la «energía». Es el «espíritu» lo que crea y lo que permanece. La mente es distinta del cerebro. Es decir, la mente se asienta en el espíritu de los humanos, no en su parte material. El polo mental debe tener prioridad sobre el polo físico, ya que ni aquél ni los mismos humanos pueden provenir de lo físico. He aquí la raíz de la libertad creativa. Sostengo que la creatividad no puede tener ningún significado real en un universo determinista, mecanicista y naturalista. Y no cabe duda de que *experimentamos* la creatividad.

¿Cómo es posible preservar una personalidad viva y continua, un crecimiento igualmente continuo de esa identidad propia, en un contenido meramente estático y formal, que nunca cambia y en el que existe y perecen las formas accidentales? Sólo una realidad espiritual puede explicar el crecimiento y la continuidad de la identidad. Una creatividad absoluta sólo puede fundamentarse en un Ser cuya esencia es existencia y que, como tal, es único y trascendente, y está realmente relacionado con los seres humanos.

c) La esencia de Dios es una existencia ilimitada y no recibida. Su perfección no es mensurable por la capacidad finita. Sólo en Dios la creatividad carece de límites.

> La vida de Dios es eternidad en la famosa fórmula de Boezio, «la simultánea y total posesión de vida eterna sin principio ni fin». Semejante vida no es ni estática ni ineficaz. Dios nos desea a nosotros, sus criaturas, desde la eternidad y nos ha conocido desde la

[23] Habrá quien piense que existen posibilidades de recuperar la energía en el universo tal como lo conocemos, pero no existen pruebas al respecto.

> eternidad. En este sentido nos distinguimos de Dios, por su poder creador no por el nuestro (Miethe, 1976, pág. 161).

Así, parece que la única vía para justificar la creatividad en el mundo de nuestra experiencia es fundamentarla en la creatividad del Ser divino, cuya esencia es existencia en sí misma. Sólo un Ser como éste puede ser totalmente creativo y sólo él puede delegar la libertad, es decir, la creatividad en los seres creados a su imagen.

Existen dos analogías de la experiencia del poder creativo de Dios: 1) En el terreno de la creación literaria siempre se ha pensado en los escritores como creadores de un mundo de ficción propio. Pero existen dos clases de creatividad literaria: la mala literatura de los artesanos, manipuladora de marionetas inertes dentro de un modelo predeterminado que no admite sorpresas, y la de los escritores como Shakespeare o Cervantes, cuyas criaturas, un Falstaff o un Don Quijote, demuestran tener una vida misteriosa y una libertad propia. Sospecho que ni siquiera sus creadores podrían haber predicho de antemano los resultados. 2) En la relación del profesor y el estudiante, aquellos maestros que sólo son capaces de producir copias en papel carbón de sí mismos y de sus opiniones dan muestras de poseer escasas facultades para la enseñanza. Sus estudiantes no reciben una capacidad independiente de juicio. La enseñanza entendida como adoctrinamiento es una traición al verdadero poder de este arte o su fracaso. Lo mejor de Platón fue producir un Aristóteles que contestara a su maestro.

Dios, a través de su poder auténticamente ilimitado, produce criaturas con existencia independiente, que comparten la libertad de la divinidad y pueden ser co-creadoras con él en la medida de sus posibilidades. Este es el auténtico *poder* de Dios. Así, el divino poder creativo de Dios es sinónimo de los divinos nombres de Libertad y Amor. Dios es Libertad y Amor que derrama subre sus criaturas, porque está en su naturaleza el hacerlo. La existencia de la libertad es en sí misma un regalo del Poder Divino (Me sorprende que Flew no pueda verlo). Dios está «realmente relacionado» con sus criaturas. El poder es autorrelación en su dimensión activa. «Nosotros nos distinguimos de Dios por el poder creativo divino que nos proporciona la posibilidad de compartir auténticamente la creatividad» (Miethe 1976, págs. 292).

> Entonces dijo Dios, «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...» Y Dios creó al hombre a su propia imagen, en la imagen de Dios creó El al hombre; varón y hembra los creó (Génesis, 1:26-27).

d) Flew continúa diciendo: «Ciertamente, no conviene aceptar

como algo obvio que el hablar de "una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu)" sea coherente e inteligible» (cap. I, 1). Puedo hacer la concesión en este punto (al menos por lo que hace al argumento), pero ¿es que resulta más evidentemente coherente e inteligible hablar de personas reducibles a «carne y hueso» o a máquinas psicoquímicas? En mi opinión, no.

Más adelante, escribe Flew: «En esta común comprensión cotidiana —¿qué otra tenemos, en realidad?— las personas incorpóreas no son otra cosa que imaginarias, ficticias o inexistentes.» Y, de nuevo: «Con lo incorpóreo, sin embargo, estamos ante una harina de otro costal (cap. I, 1)[24]. Naturalmente, como ya hemos visto, Flew sitúa a Dios en esta categoría. Cita al «Monstruo de Malmesbury», Thomas Hobbes (1588-1679), quien decía en un estilo que Flew califica de «rudo»: «afirmar... que alguien ha sobrevivido a la muerte sin cuerpo es contradecirse a sí mismo». Flew vuelve a citar a Hobbes para decir que hablar de las personas incorpóreas o de la vida después de la muerte es como hablar de la «cuadratura del círculo» (cap. I, 1). Retorna una vez más a la petición de principio, por no mencionar su desprecio de toda evidencia.

Flew se remite de nuevo a su «Parábola del Jardinero», sólo que esta vez somos nosotros, los seres humanos, o al menos nuestros «espíritus», lo «invisible, intangible y eternamente esquivo». El argumento está lastrado (lleno, cargado o crispado) de todos los problemas que ya he apuntado en el examen de su parábola y, quizás, de otros adicionales. Pero, como hemos visto, su planteamiento está lejos de resultar «evidente», desde el punto de vista empírico o desde cualquier otro. Lo que hace aquí Flew no es otra cosa que confirmar los «defectos» del empirismo británico, dogmático (y ateo), de la rama analítica de la filosofía.

Toda su exposición —que como ya he dicho es una continua petición de principio (y que en realidad desvía el punto central)— carece de un conocimiento adecuado de la disciplina metafísica y del examen (que también he apuntado) de cuestiones clásicas como el punto de partida de la metafísica, sus fundamentos empíricos, una metafísica de la creación, la distinción real, etc., y se limita a definirlas como algo fuera de la existencia o se niega a considerarlas seriamente dentro de la historia del pensamiento. Por tal razón, en vez de analizar punto por punto la exposición de Flew, que no es en gran parte más que una confirmación de la visión empirista (y atea) británica, introduciré (al final de esta mi primera refutación) los principios metafísicos —ya que resultan esenciales para cualquier examen de las posibilidades de la metafísica y fundamentales para argumentar la existen-

[24] La cita de Flew es de su *The Logic of Morality*, 1987, págs. 103-4.

cia de Dios— y daré respuesta a los principios utilizados por Flew. Como en todos los análisis de naturaleza metafísica (éste no será distinto) ha de resultar un examen abierto que apunte a un sistema abierto.

e) Ahora (uno debe adivinarlo) Flew afirma que para él es un problema ya el propio «concepto de Dios». Afirma que «el concepto de Dios presenta dificultades... que nos obligan a plantearnos... si se corresponde con un auténtico objeto» (*vid.* cap. I, 1.2, b). Al citar a John Wisdom («La existencia de Dios no es ya una cuestión experimental como lo fue en otro tiempo») admite estar limitando la «evidencia» de Dios al ámbito de la verificación empírica o lo que él considera la ciencia moderna. La cita de Wisdom continúa así: *«Lo que en parte, si no totalmente, se debe a nuestra mejor comprensión de por qué ocurren las cosas tal como ocurren»* (la cursiva es mía) (cap. I, 1). Resulta, sin embargo, que Flew y Wisdom están utilizando una antigua visión científica del mundo (la ciencia del universo mecánico y cerrado de Newton) para esclarecer la posibilidad de lo «extrafísico» en lo físico[25]. Pero es también evidente que el profesor Flew sabe más de lo que dice. Haría bien en recordar un debate muy anterior que tuvo con el profesor Warren sobre la existencia de Dios (*vid.* Flew y Warren, 1977).

Es natural que el concepto de Dios presente «problemas» si la posibilidad de una realidad «extrafísica» se ha definido previamente como algo fuera de lugar, fuera de la existencia, y si toda la experiencia humana —y, por tanto, la realidad tal como la conocemos— se ha definido como reducible a un proceso físico-mecánico. La pregunta, una vez más, es la siguiente: «¿Es la experiencia o la realidad definida por el materialismo ateo la suma y sustancia de lo que *realmente* experimentamos en el mundo en que vivimos?» Creo que la evidencia indica que la respuesta a esta pregunta es un rotundo «¡no!».

Flew continúa escribiendo: «En los años inmediatamente siguientes a la Segunda Guerra Mundial solía decirse con malicia que los filósofos de Oxford habían inventado una nueva medicina contra el ateísmo» (I, pág. 7). Por fin arriba a su famoso artículo «Teología y Falsificación» que ya hemos comentado. Entonces, admite lo siguiente:

> «... mis contemporáneos y yo creíamos equivocadamente haber sido los primeros en pensar de aquel modo, ya que Bardlaugh, en *A Plea for Atheism* escribió: «El ateo no dice "no hay Dios", sino: No

[25] Muchas de las obras que aparecen en la bibliografía que ofrecemos en este libro muestran el drástico cambio que se ha producido en la mentalidad científica, cuya visión tiende ahora por lo general a un «universo mucho más abierto».

sé qué quiere decir usted cuando dice Dios; yo no poseo una idea de Dios... No lo niego, sin embargo, porque no puedo negar lo que no puedo concebir» (cap. I, 1).

Se trata de una curiosa afirmación, como veremos más adelante, contemplada a la luz de la gran defensa moderna que hizo Charles Hartshorne del argumento de Anselmo en el *Proslogium III* (Aunque no voy a defender el argumento ontológico per sé en este libro, las versiones modernas de este grandioso argumento deben ser examinadas cuidadosamente y no rechazadas por principio).

Unas cuantas palabras aún sobre la problemática del «concepto de Dios». Es interesante observar que un elevado número de grandes pensadores así como cientos de miles de personas no han tenido el más mínimo problema con este concepto durante siglos. Hans Küng lo dice muy bien:

> Se nos ha dicho algo que suena bastante raro (no sólo para los filósofos) y ello es que, hasta la época actual, en ciertas escuelas filosóficas y, especialmente, en la filosofía analítica y el análisis lingüístico, el examen se ha centrado, con gran despliegue de erudición, no ya en la existencia de Dios, sino en si «Dios» es un término con sentido o sin él. ¿Cómo es esto posible después de que las mayores mentes de la historia universal hayan luchado toda su vida con la cuestión de Dios, después de que la historia de la filosofía a lo largo de dos milenios y medio haya vuelto continuamente sobre el término, y cuando hoy mismo no existen dudas sobre su relevancia para la mayor parte de la humanidad? *El enigma se resuelve fácilmente apelando al hecho de que tales discusiones son consecuencia de aquella teoría positivista del conocimiento que ha sufrido varias correcciones en el curso de su propia historia. Hace mucho que oímos hablar de lo mismo. Pero si no aceptamos el principio de verificación empírico del positivismo lógico, no existe fundamento alguno para afirmar el sinsentido de todos los términos «metafísicos» y, en particular, del término «Dios»* (Küng, 1980, pág. 502) (el subrayado es mío).

El excelente análisis de Küng avanza de esta manera:

> También descansa aquí la cuestión de por qué un libro agresivo como *Languaje, Truth and Logic* (1936), escrito por un profesor de Oxford, a la sazón de veinticinco años, A. J. Ayer, y que llegaría a convertirse en el antiteológico catecismo del análisis lógico, está desfasado. También lo está *Theology and Falsification* (1950) de Anthony *(sic)* Flew, junto con la parábola de Dios como jardinero nunca palpable, nunca visible, a la débil luz de la selva primitiva, debida a John Wisdom y varias veces reeditada. Todo esto se encuentra tan desfasado como las posiciones antimetafísicas de su fuente de origen, el Círculo de Viena. ¿Son los principios éticos simples «ex-

> presiones emotivas»? ¿Es Dios un sinsentido? Se trata de una postura tan falsa como radical. Ya en los años treinta, la discusión sobre las teorías de Carnap demostró *lo insostenible del principio de verificación empírica*. Y el propio Ayer se ve obligado a admitir que los principios éticos pueden tener sentido aun sin verificación empírica, y al admitirlo evidencia que el criterio empírico del sentido es altamente discutible (Küng, 1980, págs. 502-503).

Una vez más, sostengo que toda la discusión en «Teología y Falsificación» de Flew está planteada de una forma que condiciona la respuesta a través del empirismo ateo británico. Más aún, si mi posición es correcta, cuanto más riguroso sea el empirismo aplicado tanto más clara aparece la existencia de Dios.

1.3. Flew comienza esta sección (cap. I, 1.3) con una actitud que «parece» muy abierta; dice, por ejemplo, que «necesitamos dar un sentido nuevo y mucho más completo al término "ateo"». Opta, entonces, por servirse del término «ateo negativo» cuando el «ateísmo positivo» se refiere «a la persona positivamente incrédula ante la posibilidad de que exista un objeto correspondiente... al concepto de Dios». Dice aún: «Con tal interpretación, el ateo no es ya quien positivamente declara la no existencia de Dios, sino, sencillamente, aquel que no es teísta» (cap. I, 1). La definición de teísta es aquí mucho más abierta y aceptable, ya que parece definir al ateo como «sencillamente, un no teísta», es decir, alguien que está totalmente dispuesto a examinar la evidencia de forma limpia y comprensiva.

Pero, entonces, el profesor Flew «revela sus verdaderos colores», «entrando en el círculo»:

> b) En el sentido negativo que hemos propuesto el término «ateo» resulta aplicable a un mayor número de personas. Sirve de forma inmediata para *los ateos en sentido positivo*, es decir, para todos aquellos que «positivamente afirman que no existe un objeto correspondiente a lo que tácitamente se tiene por Dios o a su concepto legitimado». Pero abarca también a quienes, por una u otra razón, podrían decir con Bradlaugh: «Yo no sé lo que quiere decir usted cuando dice Dios; yo no poseo una idea de Dios... (cap. I, 1) (la cursiva es mía).

Hasta aquí la «apertura», de ahora en adelante volverá a los planteamientos «desfasados» (recuérdense los perspicaces comentarios de Küng) de la filosofía analítica, la analítica del lenguaje y el ateísmo empírico británico de la primera mitad de nuestro siglo. Con todo, estoy seguro de que Flew querrá decirnos que se trata de una idea o argumento novedoso.

El argumento de Flew (cap. I, 1) no es, en realidad, tanto un argumento contra la existencia de Dios como contra la posibilidad del «libre albedrío» en caso de que la existencia de Dios fuese cierta (argumentación que procede del problema del mal) y contra la justificación del castigo divino (*vid.* también capítulo I, 4).

> Revelaciones aparte, la deducción natural, obvia e inevitable es que todo en semejante creación debe ser y desarrollarse siempre según los deseos de su Creador. Si algunos aspectos o desarrollos de esa creación se nos revelan profundamente insatisfactorios, como en realidad ocurre, entonces sería irrealista en alto grado —de nuevo revelaciones aparte— esperar que el Creador —quien, hipotéticamente, hace que todo sea y se desarrolle como es— acepte de buen grado alguna acción correctora posterior. *A priori* la presunción razonable debería ser... que ese Creador está «más allá del bien y del mal» (cap. I, 1).

Flew sigue diciendo «según los embarazosos conceptos tradicionales... el Creador determina de forma inexorable qué debemos hacer o dejar de hacer». ¡No en mi teología! La visión de Flew sobre el concepto cristiano de Dios es claramente incompatible con la mayor parte del pensamiento cristiano que enseña la Biblia. Importa señalar aquí que, en el fondo, no podemos separar lo que la «revelación» plantea como verdad de otras verdades establecidas en el terreno de la filosofía o en cualquier otro. Me parece que un examen profundo de la presentación de Flew lo demuestra con toda claridad. Todas las verdades han de ser examinadas en el contexto de la realidad como un todo... en el contexto de una concepción del mundo.

Flew expresa aquí una interesante declaración acerca de John Milton: «Éstas son las razones (los embarazosos planteamientos tradicionales antes mencionados) por las que un Milton teológicamente sofisticado, que quiso escribir *El paraíso perdido* tanto para los conflictos del presente épico como para justificar «los caminos de Dios hacia el hombre», encontrara imposible de superar la dificultad de la tarea que él mismo se había impuesto.» Conviene señalar en primer lugar que ni los estudiosos ni los historiadores han considerado nunca a Milton un teólogo sistemático, y, en segundo lugar, que quizás eso explique por qué más adelante la creencia de Milton en el libre albedrío lo enfrentó a la doctrina calvinista de la predestinación. Milton empezó siendo anglicano de moderadas tendencias puritanas y pasó más tarde a presbiteriano, para acabar siendo independiente.

No entraré aquí en el problema del mal o de la justificación del castigo divino por tres razones: 1) No hay espacio suficiente en este libro; 2) Otros y yo mismo lo hemos hecho en otros lugares (*vid.* Miethe, 1987, págs. 42-48; Miethe, 1984, págs. 127-132; y las muchas no-

ticias en la bibliografía); y 3) estos asuntos, con toda su importancia e interés, no atañen más que secundariamente a la cuestión de la existencia de Dios. No obstante, aprovecharé todo el espacio que se me concede para comentar el material aportado por Flew al respecto.

Flew dice que quiere «desplazar el énfasis hacia los *problemas conceptuales*» (la cursiva es mía). Pero, eso precisamente es lo que nunca acaba de hacer, y no es una excepción el resto de este ensayo[26]. Cambiar la línea de la argumentación hacia los «problemas conceptuales» es exactamente lo que yo pretendo en el apartado número 5 de este capítulo. Flew escribe:

> Estas formas de presentación tradicionales, y casi universalmente aceptadas, están condicionadas en su esencia, ya que asumen de partida la existencia de un Ser Divino con una naturaleza real, cuyos rasgos son susceptibles de investigación por nuestra parte. Todo esto estaría muy bien si pudiera garantizarse la existencia de Dios» (Y yo añado «o si pudiera probarse» - T. M.) (cap. I, 1).

He tratado de demostrar (de indicar, al menos) que es precisamente el argumento de Flew el más «tendencioso».

Él hace aquí una concesión interesante, aunque no garantizo que fuera ésa su intención, ni siquiera que se haya dado cuenta. Si existieran pruebas de la existencia de Dios, el concepto no presentaría problemas («Todo esto estaría muy bien...»). ¿Está admitiendo que la cuestión fundamental de la prueba de la existencia de Dios (a partir del examen de toda la realidad) debe venir *antes* y no después de definir arbitrariamente a Dios fuera de la existencia y situar el problema del concepto en sí sobre la base de esa «definición»? A propósito de su declaración se me ocurren dos preguntas interesantes. Primera, ¿dónde quedan las pruebas (imposibles de examinar aquí exhaustivamente) de la existencia de Dios aportadas por la argumentación filosófica, los acontecimientos históricos (*vid.* Miethe, Habermans y Flew, 1987), la revelación y la experiencia humana? Y, segunda, ¿qué hacemos con los millones y millones de personas que no han tenido ni tienen problemas a la hora de mantener un concepto positivo de Dios (como el antes mencionado)? Sencillamente, yo creo que Flew se equivoca al establecer que los problemas conceptuales son «lógicamente prioritarios» a las «cuestiones de hecho» (cap. I, 1). De ser así, él mismo estaría abandonando sus cánones empíricos. Pero, entonces, estos ateos, como hemos visto y volveremos a comprobar, es-

[26] De hecho, está mucho más cerca de ello en la primera parte de su ensayo que en la última, aunque, como ya hemos visto, lo que nos ofrece es un viejo argumento bastante manido.

tán jugando al empirismo. Lo que están haciendo realmente es jugar al lenguaje analítico.

2. «El peso de la prueba» - Respuesta

Flew comienza así este apartado: «También la presunción de ateísmo puede ser derrotada. 1) La indagación sistemática y exhaustiva debe comenzar desde la posición del ateísmo negativo, 2) el peso de la prueba descansa del lado teísta.» No me opongo (ni siquiera a la segunda parte), siempre que «ateo negativo» quiera decir simplemente «aquel que no es teísta», siempre que el ateo no pontifique sobre lo que constituye la «prueba», y siempre que no se comience por definir ciertas cosas como algo fuera de la existencia. Pero, es muy importante que «el abogado defensor (Flew en este caso) permita... sin reservas... una apologética completa... (cap. I, 2)[27]. No veo en qué ha dado mayor validez a los viejos argumentos esta «nueva presunción de ateísmo», como Flew pretende (cap. I, 2).

Flew dice (y no lo cuestiono): «Hoy en día, es frecuente oír, incluso por parte católica, que resulta imposible probar la existencia de Dios.» Si es cierto, resulta desafortunado —aunque no horrible— que esos católicos que, por cierto, Flew no nombra, hayan olvidado o incomprendido su herencia intelectual. Flew apela correctamente a la historia del pensamiento católico al citar el Concilio Vaticano I: «Las luces naturales de la razón humana son capaces de reconocer con certeza al único y verdadero Dios, nuestro creador y señor» (cap. I, 2). No es menos desafortunado que los protestantes se sitúen en el campo de «los que consideran inconcebible cualquier intento de prueba...» y que suelan sugerir «que el territorio que no puede habitar la razón queda abierto a la colonización de la fe» (cap. I, 2). No es ésta, ciertamente, mi posición.

«La fe», sostiene Flew, «como decía en sus sermones mi padre, que era predicador, no es un rayo en la oscuridad, sino un destello al que sigue la luz». Sólo puedo comentar aquí cuánto me gustaría que Tony hubiera escuchado a su padre en éste y otros terrenos. Flew establece, con toda corrección: «Si tu experiencia de fe no es arbitraria, irracional y frívola, en ese sentido profundo, debes presentar razones.» Amén, digo yo. Sorprendente la comprensión que demuestra

---

[27] Diremos una vez más que un solo libro o debate no puede ofrecer «una apologética completa y exhaustiva». Y no se trata de un intento de evadir la cuestión, sino de algo que viene impuesto por su propia complejidad: la naturaleza del conjunto de la realidad y de las evidencias que deben ser examinadas. No obstante, esperamos que al menos sea capaz de «abrir algunas puertas» para retomar este importante diálogo.

Flew en este punto si la comparo con la de muchos de mis colegas evangélicos[28]. He tratado el asunto en los mismos términos en mi libro sobre la fe y la razón (Miethe, 1987, págs. 15-33). Cito, entre otros, a Richard L. Purtill, quien demuestra «que la fe cristiana no es un sinsentido y que ninguno de los argumentos comunes contra ella ha tenido éxito». Purtill afirma en la segunda parte de su libro:

> Hemos demostrado, pues, que la creencia en el cristianismo no es irrazonable, pero parece que algunos cristianos sienten que esto es todo lo que puede decirse desde el plano de la razón y que, por tanto, lo fundamental es cuestión de fe. Yo pienso, sin embargo, que el estudio de las Escrituras y de la historia deja bien claro que no es ésta ni la posición bíblica ni la tradicional cristiana. En mi opinión, hay además un profundo desconocimiento de la naturaleza de la fe. *La fe debe basarse en razones y éstas deben ser de peso.* (Miethe, 1987, pág. 21; Purtill, 1974, págs. 71-75) (la cursiva es mía).

Al menos en esto estamos de acuerdo algunos ateos y teístas, por ejemplo, Purtill, Flew y yo mismo. Purtill piensa, y yo lo comparto, que la fórmula de C. S. Lewis, según la cual la fe es «afirmar una proposición que consideramos probable en grado sumo y que excluye la posibilidad psicológica de duda, pero no la posibilidad lógica de discusión» (Lewis, 1955, pág. 16), es la más correcta.

Flew entra después en una exposición en cierto modo extensa sobre Descartes (cap. I, 2) que consideramos bastante irrelevante para el caso que nos ocupa. Cita, sin embargo, una afirmación de Descartes que encuentro de gran interés: «las verdades reveladas que conducen hasta allí (a la comprensión de nuestra teología para "ganar el cielo") escapan a nuestro entendimiento... Para someterlas a examen con éxito necesitaríamos la gracia celestial y ser más que hombres» (cap. I, 2). ¡En absoluto! Si era ésta la posición de Descartes es que no sólo había malinterpretado la revelación cristiana, sino que tampoco había sabido captar que en ese caso tal revelación sería inútil o, cuando menos, innecesaria[29].

Flew establece ciertas distinciones y «concesiones» importantes (cap. I, 2). Dice que cuando un hombre descubre a su mujer *in fraganti,* «ya no necesita de más indicios ni pruebas para deducir su infidelidad, pues tiene algo mejor que una prueba, *aunque para los demás... su testimonio constituya sólo una parte importante de las pruebas del caso»* (la cursiva es mía). Y continúa: «la expresión inglesa "la prueba de mis propios ojos" deriva su paradójico picante precisamente *del hecho* de que ver

[28] *Vid.* «La presunción de ateísmo» de Flew en el capítulo I, 2.

[29] A menos que uno sea quizás un «suposicionalista» apologéticamente hablando.

por uno mismo *es mejor que tener pruebas»* (la cursiva es mía). Se trata en cierta medida de una curiosa afirmación, pues se podría pensar que Flew no niega la posibilidad de que el testimonio visual (de otros) constituya una evidencia importante o que (cabe suponer) un testimonio de este tipo cuidadosamente transmitido por la historia, cualquiera que sea su antigüedad, podría ser importante en el presente para apoyar una prueba relevante. Si esto es cierto, como yo creo que lo es, Flew debería prestar más atención a las enseñanzas de un antiguo profesor de historia en Oxford, A. N. Sherwin-White sobre la historia de la fe cristiana (*vid.* Miethe, Habermans y Flew, 1987, páginas 40, 58-60, etc.).

Coincido básicamente con Flew en sus exigencias a quienes afirman la validez de su «experiencia religiosa» (cap. I, 2)[30], aunque esto no invalida que la experiencia sostenga la verdad teológica ni justifica tampoco el desprecio por las experiencias que no aportan un examen «extenso y completo».

3. «La hipótesis religiosa y el ateísmo stratoniano» - Respuesta

El apartado 3 del capítulo I es algo más que un valioso resumen de los argumentos más apasionados de David Hume. Interesa resaltar que según *admite el propio Flew,* «hace ya veinticinco años» (cap. I, 3) que comenzó a redactar su *God and Philosophy*, publicado en 1966. En nuestra bibliografía, Flew nombra su libro con el título de la reedición de 1984 *God: A Philosofhical Critique*. Lo relevante aquí es 1) que no aparece indicada ninguna revisión a la obra de 1966, y 2) no deja de sorprender que dados los miles de libros sobre pruebas o apologética cristiana aparecidos en los últimos veinticinco años Flew no haga la más mínima alusión a un contraste con esta importante literatura.

De hecho, Flew está confesando no conocerla cuando afirma: «Hasta donde yo sé, y aunque volvía a repetirlo en el prefacio a la segunda edición, nadie ha aceptado mi reto.» Y continúa: «De modo que lo mejor que puedo hacer ante este estado de cosas es, quizás, recuperar la refutación de Hume a los principios de la teología natural del siglo xviii» (cap. I, 3), lo que significa ignorar tanto sus propios debates durante estos veinticinco años como los volúmenes escritos en las dos áreas de la «teología natural» que él menciona.

---

[30] Me valgo de las comillas porque tal como yo lo veo «la experiencia es experiencia». Gran parte de lo que estudio aquí consiste en que cuando se examina la experiencia empíricamente nos damos cuenta de que la experiencia como tal —experiencia *qua* experiencia— no es irreductiblemente físico/mecánica.

Flew ignora por completo gran parte de la literatura (antigua o moderna) que defiende tanto ciertos argumentos contrarios a los de Hume como otros que él nunca llegó a considerar[31]. Existen varias críticas bien fundadas a las posiciones de Hume (*vid.*, por ejemplo, Nash, 1988, «David Hume's Attack on Miracles»; Geisler, 1982, «Are Miracles Incredible?»[32]; Copleston, 1964, «For and Against Hume»; Purtill, 1976; Dietl, 1968, Holland, 1965). Su propio contemporáneo, George Campbell (1762), escribió ya una estupenda réplica a la opinión de Hume sobre los milagros.

No soy tan escéptico como otros amigos cristianos de Flew sobre la posibilidad de recomendarle una «obra definitiva» que signifique para la «incredulidad» de Flew un «desafío contundente o, cuando menos, adecuado», ni tampoco sobre la existencia e un trabajo que «*contenga* toda la fuerza del argumento teísta cristiano»[33] (la cursiva es mía). Con todo, reconozco que no existe hoy en día una «apologética sistemática y progresiva que realmente empiece por el principio, es decir, una apologética racional» (cap. I, 3). Y debo admitir también que, dado el estado actual del mundo editorial (que conozco de cerca por haber sido recientemente director de publicaciones de una casa editora y por tener numerosos amigos en el ambiente), es muy probable que este vacío no se subsane en un futuro inmediato.

Tan negra predicción sobre la ausencia futura de una «apologética sistemática y progresiva, de una apologética racional» no se debe a la falta de intelectuales cristianos empeñados en la tarea, ni a su capacidad para afrontarla. Hace poco tiempo recibí la copia de una carta dirigida a un amigo cristiano que estaba escribiendo en ese momento un libro sobre fe y razón, en el que abordaba directamente el problema[34]. Decía así:

> Después de haber examinado cuidadosamente el material que nos ha enviado, hemos llegado a la conclusión de que no tiene cabida en nuestros proyectos editoriales... pese a haber examinado detenidamente su trabajo.
>
> Nos gustaría que entendiera que esto no significa necesariamente que el material no merece ser publicado. No obstante, el he-

---

[31] Por ejemplo, el argumento de Santo Tomás en el siglo XII sobre la causalidad existencial y el segundo argumento de Anselmo en el *Proslogium* III. Dire más sobre Hume en mi segunda contribución a este debate.

[32] Geisler, 1982, capítulo 3, «¿Son repetibles los milagros?», págs. 35-46, incluye una crítica de Antony Flew.

[33] En mi opinión muchos de los libros que aparecen en la bibliografía de este debate son obras «adecuadas».

[34] Esta carta (y otras respuestas publicadas por varias editoriales), junto con el manuscrito del autor, me fueron enviados para que aportara mi opinión sobre la obra, escribiera una introducción y ayudará a publicarla.

cho es que cuando hemos intentado publicar obras de esta clase, el éxito ha sido escaso o nulo. *Nuestro mercado no está interesado en los libros que defienden la racionalidad de la fe cristiana* (la cursiva es mía)[35].

La carta fue redactada por el director de una de las mayores editoriales cristianas[36] (a quien yo considero un amigo), y me importa testimoniar, ante todo, que lo que dice es cierto. Quizás deberíamos «levantar la tienda e irnos a casa», en vista de que los ateos se han salido con la suya aprovechando nuestra dejadez. Si esto es así, ¿cómo nos maravilla aún el empobrecimiento de la iglesia?

El desafío de Flew al reclamar una «apologética sistemática y progresiva, una apologética racional» acerca esta carta a la presente discusión, por tanto no desaprovecharé la ocasión de destacar algunos puntos relevantes: 1) el libro que se proponía al editor no estaba escrito en un estilo «académico», por el contrario, era la obra de un «ama de casa común y corriente», cuya experiencia personal le había hecho sentir esa necesidad de una apologética racional que pide Flew. 2) ¿Qué decir de la responsabilidad de la industria editorial respecto a conciliar las necesidades con el mercado? ¿Desde cuándo permite el médico al paciente decidir qué medicamentos debe tomar? 3) La verdad pura y simple es que la mayoría de las editoriales —si no todas— se limita a publicar lo que *a ellas* les parece que se vende y da dinero. 4) Y aun así, son también *ellas* las que se encargan de hacer publicidad y adornar las naderías que piensan que se venden. Es todo un ejemplo de razonamiento circular[37]. No se vende porque no lo publican, y si lo hacen, no le dan el apoyo suficiente, en consecuencia, el mercado no está «interesado». 5) En este caso, el editor posee un merecido doctorado que debería servirle para saber estas cosas. Yo creo que un editor que afirma esto se encuentra tan alejado de las necesidades como del público. A la luz del desafío de Flew, se trata de hechos importantes que deben darse a conocer.

La cuestión es, pues, que el desafío de Flew es uno de los más importantes para cualquier época. Necesitamos una apologética racional que «empiece por el principio». El proyecto adquiriría dimensio-

---

[35] Mantengo en secreto la carta porque no quiero incomodar a mi amigo editor.

[36] Debo añadir que he recibido respuestas muy similares también de otros editores. Un editor cristiano me dijo por teléfono (después de haber firmado un contrato y de haber recibido un pago adelantado) que mi libro sobre la existencia de Dios no era necesario, ya que una encuesta periodística del *USA Today* indicaba que el 95 por 100 de los americanos creía en un ser supremo. Toda una ingenuidad o, mejor aún, una idiotez.

[37] O que ya se había escrito sobre esto en otro libro, cuyo autor «vendía». Es frecuente que las obras de estos «relumbrones» ni siquiera hayan sido escritas por ellos mismos (*vid.* la «carta abierta a la iglesia» de Terry Miethe, titulada *Beware of «One-eyed Kings!»*).

nes enciclopédicas (que, debo añadir, descansa hace años sobre mi mesa de trabajo). Quién sabe si este libro, este debate, puede convertirse en la primera piedra de esta apologética sistemática y progresiva, claro está *con el permiso de la industria editorial.*

Gran parte de la argumentación de Hume que utiliza Flew (quien a veces se ha referido a sí mismo con humor como la «reencarnación de David Hume en el siglo xx») se levanta contra una forma muy antigua de argumento teológico. Conviene destacar, sin embargo, que el argumento del proyecto ha ganado recientemente una gran aceptación entre los científicos convertidos al cristianismo[38], como podemos comprobar en el trabajo sobre teoría de la información de Hubert P. Yockey (1977; 1981), o en *Origins and Destiny* (1986) de Robert Gange. Habría, pues, que examinar la situación en un contexto más moderno que el de David Hume (1711-1776).

Flew cita a Hume: «¿Por qué, entonces, os negáis a admitir el mismo método de razonamiento para el orden de la naturaleza?». Flew añade: «Ésta es, sin duda, la pregunta de las sesenta y cuatro mil guineas. Hume insiste en que la experiencia debe ser "el único modelo de juicio para esta y otras cuestiones de hecho"» (cap. I, 3). La pregunta crucial ahora es qué constituye la «experiencia». ¿Podemos rechazar la experiencia de otro porque nosotros no la hayamos sentido o no podamos sentirla? Puede que, una vez más, necesitemos un empirismo más riguroso que el de Hume. Como muchos otros críticos del filósofo, tampoco nosotros encontramos razones para dar carta blanca a sus afirmaciones y supuestos.

Flew cita de nuevo a Hume: «Si experiencia, observación y analogía son, en efecto, las únicas guías a que podemos acogernos razonablemente en las deducciones de esta naturaleza, tanto la causa como el efecto deberán presentar similitudes... con otros efectos y otras causas» (cap. I, 3)[39]. Y continúa: «La conclusión que, a mi parecer sostenía Hume, aunque yo no pueda probarlo, es que debemos tomar el Universo tal como es y como nuestros científicos lo explican en última instancia a través del descubrimiento de sus leyes» (cap. I, 3). Esto suscita algunas preguntas de interés. ¿Qué pasaría si —como intentaré demostrar— un examen de los interrogantes metafísicos nos condujera con fundamento a la conclusión de que nuestra experiencia del mundo «físico» no es irreductiblemente mecánica o «física»? En otras palabras, ¿qué pasaría si Hume se hubiera equivocado en sus supuestos básicos sobre la naturaleza del universo físico?

---

[38] Habría que revisar la obra de científicos como Dean Kenyon, Walter Bradley, Allan Sandage y Roger Olsen, entre otros.

[39] Desarrollaré más concretamente este tema en mi segunda contribución a este debate.

Parece que Flew deja la cuestión en manos de la ciencia moderna —en este contexto, de la ciencia que consideramos «común»[40]. Ahora bien, ¿qué pasaría si la ciencia moderna invalidara los supuestos y opiniones de Flew? ¿Cambiaría él sus opiniones? La ciencia moderna parece estar, en principio, muy abierta a la posibilidad de un Universo creado, de un Creador inteligente, y de las consecuencias de un Universo abierto (y opuesto al de tipo cerrado y mecánico) para la cuestión de la existencia de Dios.

4. «Otras razones probatorias y motivadas» - Respuesta

4.1. Después de citar nuevamente a Hume, Flew escribe: «...es igualmente imposible conocer si una cosa o todas las cosas tienen una causa en absoluto. Hume ha presentado con malicia esta consecuencia subversiva como falsificación de la "máxima impía", según la cual de la nada no surge nada» (cap. I, 4). ¡Qué ridícula declaración! Si fuera cierta, destruiría los fundamentos mismos de la ciencia empírica que Flew tanto aprecia, y de la que abusa el empírico para excluir a Dios del Universo físico. Flew cita a Hume como sigue:

> La impía máxima de los antiguos filósofos, *Ex nihilo, nihil fit*, por la que se excluye la creación de la materia, deja de ser una máxima según esta filosofía. No sólo la voluntad del Ser supremo puede crear materia, sino que, hasta donde sabemos *a priori*, también puede crearla la voluntad de otro ser, o cualquier otra causa que podamos imaginar por muy fantástica que nos parezca.

Pero también pertenecen al escéptico Hume estas palabras: «Nunca he sostenido la *absurda* proposición de que *las cosas carezcan de causa*; sólo he mantenido que nuestra certeza sobre la falsedad de una proposición no depende ni de la demostración ni de la intuición, sino de otra fuente» (la cursiva es mía)[41]. ¡Las cosas no pueden provenir de la nada! Históricamente, ésta ha sido una verdad filósofica (y científica) tan reconocida como cualquier otra. «De la nada no surge nada»; el antiguo *dictum* filosófico, *ex nihilo nihil fit,* es tan válido hoy como en la época de Hume[42].

---

[40] Recomiendo a este respecto la lectura de mi escrito «The Limits of Science» en *A Christian's Guild to Faith and Reason* (1987), págs. 95-111.

[41] David Hume, *The Letters of David Hume,* 2 vols. ed. J. Y. T. Greig (Oxford University Press, Oxford, 1932), vol. I, pág. 187.

[42] Lucrecio, el poeta romano del siglo I, escribió sobre la creación del mundo en *De Rerum Natura: Nil posse creari de nilo,* «nada puede ser creado a partir de nada», lo que puede traducirse también en *ex nihilo nihil fit,* sugiriendo que todo efecto debe tener su causa. Hoy se aplica la frase latina para significar que de una mente estrecha no pueden espe-

Como ya hemos indicado, la idea de que algo puede surgir de nada ha sido totalmente rechazada a lo largo de la historia de la filosofía debido a su naturaleza contradictoria e irracional. «Nada» es, por definición, lo que no existe. El diccionario dice de «nada»: ninguna cosa, ninguna cantidad. Es absurdo asegurar que «algo», esto es, una cosa que existe, puede ser causado por «ninguna cosa», esto es, por lo que no existe.

La filosofía acepta ampliamente que cuando hemos de justificar un existente actual tenemos sólo tres posibilidades. La existencia de algo se refiere a su conservación más que a su origen. La causa de algo que existe es una causa de su *ser* y no solamente la causa de su principio. Mi padre y mi madre fueron la causa de mi principio, pero no son ahora la causa de mi ser.

La existencia de algo está 1) causada por sí mismo, 2) causada por otro, o 3) no tiene causa. En la historia de la filosofía, la idea de la autocausación *(causa sui)* ha sido considerada a menudo existencialmente imposible. El argumento continúa: 1) «Lo que causa existencia, existe. Lo que necesita una causa para existir, no existe. De ahí que la causa de una existencia presente tenga que existir y no existir al mismo tiempo, lo cual es imposible»[43]. 2) Cuando está causado por otro, un existente actual depende de otro para su actual existencia. La «cosa» es contingente en su existir, esto es, para ella es posible existir o no existir, en cuyo caso necesita justificar su existencia presente. 3) Si el existente actual es incausado, es independiente y tiene existencia eterna. Una vez más tenemos sólo dos posibilidades: o el universo es eterno, y su existencia independiente, o existe Dios. La pregunta es: «¿Indican las pruebas que es eterno el universo?» Yo creo que no.

«¿Puede algo surgir de nada?» Se puede afirmar cuantas veces se quiera, pero no poseemos prueba alguna que invalide las leyes de la causalidad. De hecho, también es cierto lo contrario. La ciencia moderna sólo puede operar sobre esta «afirmación» y apoyarla experimentalmente (Para demostrar una proposición, dice Flew, la evidencia ha de ser necesaria y adecuada). La idea de que algo puede provenir de nada es filosóficamente autocontradictoria e irracional, y, hasta donde sabemos, lo mismo puede decirse científicamente hablando. En efecto, no existen pruebas de que algo pueda surgir de nada. No obstante —por muy absurdo que nos parezca— Hume y Flew quie-

---

rarse grandes pensamientos, que todo lo que tiene valor requiere un gran esfuerzo o que una piedrecilla no produce heridas graves, etc., con razón en todos los casos.

[43] Pero en el procedimiento filosófico/teológico se niega la idea de que la autocausación sea contradictoria. Charles Hartshorne afirma que es posible. *Vid.* Charles Hartshorne, «Whitehead on Process: A Reply to Professor Eslick», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 18, núm. 4, págs. 514-22.

ren hacernos creer que «la voluntad de cualquier otro ser puede crear» la materia.

4.2. Más adelante, Flew aborda el «argumento de la apuesta» de Pascal (cap. I, 4). En primer lugar, admite que Hume «nunca se ocupó» de tal argumento. Flew escribe: «Dadas tales premisas Pascal tiene toda la razón. Parecería incluso una locura no apostar por el catolicismo» (cap. I, 4). Desde luego, Flew añade que existen muchas más opciones de las admitidas por Pascal que volverían ineficaz el argumento (cap. I, 4). Es muy interesante, sin embargo, que no se pare aquí.

Confieso no estar interesado en debatir el argumento de Pascal, pero me intriga de veras uno de los comentarios de Flew al respecto:

> No obstante, una vez que hemos visto por qué el argumento pascaliano de la apuesta no es válido, conviene que planteemos *el caso en el que puede ser aceptado razonablemente*. Supongamos que *poseemos razones suficientes para creer que sólo una* de las infinitas promesas de cielos y amenazas de infiernos *presenta un cierto grado de probabilidad*, entonces, por las mismas razones que aduce Pascal, haremos bien en ser prudentes y satisfacer las exigencias del Creador de turno, ante sus promesas celestiales e infernales amenazas (cap. I, 4)[44].

Aunque no es posible desarrollarlo aquí, pienso que el caso se adapta al cristianismo. *Pero, recordemos, Flew exige sólo un «cierto grado de verosimilitud» para que «un argumento pueda considerarse, con razón, decisivo».* Desde luego, es posible sostener este razonamiento. Por mi parte, conozco varias obras que dan en el clavo: Ramm, 1953; Pinnock, 1967 y 1980; Gerstner, 1967; Green, 1968; Purtill, 1974; Chapman, 1981; Craig, 1984; y Moreland, 1987, entre otros. *Con toda seguridad* el cristianismo posee más que un «cierto grado de verosimilitud». Tony, ¡léelos, por favor!

4.3. Desgraciadamente no hay espacio para lo mucho que me inspira la argumentación de Flew en este punto (cap. I, 4), aunque gran parte de su material no se enfrenta a los argumentos en favor de Dios, si no es (de nuevo) de forma muy secundaria. Mucho de lo que escribe tiene que ver más con las consecuencias de la libre voluntad del ser humano (*vid.* Miethe, 1987, págs. 42-48; Thompson, 1955, págs. 178-189, 501-503; Trueblood, 1957, págs. 275-90).

---

[44] En realidad no me gusta la expresión «promesa del cielo y amenaza del infierno» como definición del cristianismo. Creo que este tipo de lenguaje está lleno de prejuicios. Tampoco estoy de acuerdo con los fundamentalistas cuyos métodos evangelizadores consisten en «asustar a las personas con el infierno para meterlas en el cielo».

Flew dice: «La imagen más adecuada para expresar la relación de estas criaturas con el Creador que las sostiene es la del títere en manos del titiritero.» Y, más tarde: «Tan cruel pintura levantará, a no dudarlo, indignación y protesta» (cap. I, 4). Flew continúa escribiendo: «No estoy afirmando que los teístas de la tradición mosaica piensen siempre, ni siquiera a menudo, de esta forma, sino que éstas son las consecuencias ciertas e inevitables, aunque no se quiera reconocer, de las doctrinas con las que ellos se sienten explícita y categóricamente comprometidos» (cap. I, 4). Dice Flew que desmentir «tan cruel pintura» valiéndose del libre albedrío es una equivocación. Sin embargo, es él quien se equivoca gravemente, porque no acaba de entender lo que implica ser creado a la imagen y semejanza de Dios, ni las consecuencias de esa personalidad y esa libertad para la voluntad humana.

Es patente que Flew sólo conoce un tipo calvinista o determinista de cristianismo que no es el que yo suscribo (*vid.* los trascendentes estudios de Pinnock, 1975 y 1989; Marshall, 1969; Rice, 1980; y Craig, 1987). Recuerdo vivamente que en 1985, durante una conferencia que el profesor Flew sostuvo ante un grupo de mis estudiantes, comentó que todos los cristianos son calvinistas, dándolo, sin más, por sentado, y recuerdo también mi respuesta: «Yo, desde luego, no.» A lo que Tony reaccionó con sorpresa, casi atónito, como si de hecho no existiera otra posibilidad. Es evidente que no conoce los muchos millones de cristianos procedentes de numerosas tradiciones que no creen en tal determinismo, ni en que la Biblia lo enseñe ni en que sus respectivas tradiciones lo necesiten. Empiezo a pensar que debería haber escrito mi contribución a este debate con el seudónimo de *Servetus*.

Mi amigo Flew cita incluso a Tomás de Aquino (1225-1274) como apoyo a estas «consecuencias necesarias (deterministas)» (cap. I, 4), pero fue también el de Aquino quien dijo «la razón es al hombre lo que Dios es al mundo» (Bourke, 1960, pág. 134)[45]. Y si bien se sirve de Santo Tomás para sostener su teoría de «los títeres y el titiritero» no es capaz de entender al *doctor angelicus*, que afirmó:

> Si el modelo del artista que concibe una casa es una forma natural, éste no es libre de proyectar o no proyectar una casa, o de construirla en este u otro estilo... *Pero en las naturalezas intelectuales, donde las formas se conciben sin materia, la libertad está asegurada y con ella la posibilidad*

[45] En Santo Tomás no existen dudas sobre la libertad de elección de los seres humanos, sin embargo hay que decir que el de Aquino apenas habló de la voluntad libre (*libera voluntas*) y que casi siempre analizó la libertad humana en términos de libre elección (*liberum arbitrium*) de los medios.

de ejercer la voluntad. Se atribuye a las cosas materiales el apetito natural; a los animales, el apetito sensitivo; y a las sustancias espirituales, el apetito racional o voluntad, y cuanto más espirituales son éstas mayor es el poder de sus voluntades. Puesto que Dios se halla en la cumbre de la espiritualidad, es Él quien posee de forma suprema y más adecuada el carácter de la voluntad (Disputaciones, 23 *De Veritate*, 1) (la cursiva es mía).

¿Impone la divina predestinación la necesidad a los actos humanos? En esta materia hemos de ser cautos para evitar el error y esforzarnos en la verdad. Porque es tan falso decir que los hechos y los actos humanos no son conocidos de antemano por Dios como decir que la presciencia y la divina predeterminación gravan los actos humanos con la necesidad, *pues con ello quedarían abolidas la libertad, la oportunidad de dar consejo, la utilidad de las leyes, la preocupación por actuar correctamente y la justicia del premio y el castigo* (Opúsculo 26, *De Rationibus Fidei ad Cantorem Antiochenun*, 10 (la cursiva es mía).

Ser libre es no estar forzado a un determinado objeto; como la mente percibe todo el bien universal, el apetito de una sustancia intelectual no se limita a ningún bien en concreto (Opúsculo 13, *Compendium Theologiae*, 76).

El libre albedrío no es un hábito sino una facultad (*Summa Theologica*, I, a. 83.2).

Como entendimiento y razón son ambos facultades de la mente, así también desear y elegir son facultades de la voluntad. La voluntad y la libre voluntad no son dos poderes, sino uno solo (*Summa Theologica*, I, a. 83.4).

El juicio del intelecto sobre cómo debemos actuar no es sólo uno. Todas las naturalezas intelectuales poseen, por tanto, una voluntad libre (II, *Contra Gentes* 48).

El hombre tiene libertad de elección; de otra forma nada valdrían los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, premios y castigos... Sin embargo, el hombre puede actuar mediante el juicio y el acuerdo con la razón; un juicio libre que deja intacto el poder de decidir lo contrario. La razón mantiene abierta la mente, como lo demuestran las pruebas dialécticas y la persuasión retórica. Las líneas concretas de conducta son contingentes. La razón práctica no las obliga de antemano. *El hombre puede elegir libremente en la medida en que es racional* (*Summa Theologica*, I, a.831) (la cursiva es mía).

Tiene que haber un carácter voluntario en los actos humanos... Por tanto, dado que ambos factores responden a un principio interior, es decir, que actúan, y que actúan porque persiguen un fin, los movimientos y acciones de estos agentes se llaman voluntarios. En efecto, pues éste es el significado del término «voluntario»: *que acto y movimiento pertenecen a la propia inclinación de la cosa* (*Summa Theologica*, I-II, 6, 1, c).

Podría continuar citando, pero considero que es suficiente. Como señalaba Vernon J. Bourke (otro de mis antiguos profesores de filosofía): «El análisis convenció a Tomás de Aquino de la distinción entre

el ejercicio de un acto de voluntad y la especificación del acto voluntario *(exercitum actus... specificationem actus)*». Una persona puede decidir querer o no querer (ejercitar o no la voluntad); «o, una vez decidida a realizar un acto voluntario, considerar qué clase de objeto desea» (Bourke, 1964, pág. 67). Por eso, Tomás de Aquino «piensa que el hombre no depende de ningún objeto» para ejercer la voluntad. En último extremo, siempre podría reprimir su pensamiento del objeto y con ello su deseo de él.

En efecto, todo es coherente con la tradición católica. Como dice un diccionario católico moderno: «El acto de voluntad tiene lugar cada vez que el hombre ejerce su libertad de elección. La voluntad puede actuar también por sí sola, como en los actos de amor o de odio, o puede llamar en su ayuda a otras facultades como el intelecto» (Attwater, 1958, pág. 526). Flew pasa a citar después a Jonathan Edwards (un calvinista, naturalmente) y a Lutero (cap. I, 4). Confieso no ser experto en el mensaje de Lutero (ni en su significado), pero es bien sabido que Erasmo rompió con él a causa del libre albedrío. Erasmo escribió *De Libero arbitrio* en 1527 contra las ideas de Lutero, llamándole a capítulo sobre el espinoso asunto de la predestinación y la libertad humana.

Con todo, no estoy seguro de que este análisis de las relaciones de Dios con el «determinismo» humano tenga mucho que ver con la existencia de Dios, pese a todo su interés e importancia. Sin embargo, sí tengo la seguridad de que lo que viene a continuación es esencial para este asunto.

5. Algunos asuntos esenciales para la filosofía de Dios

Como ha dicho mi muy admirado profesor Leonard Eslick (discutiendo a propósito de si la simple unidad es perfección, aunque es aplicable también a otras cuestiones metafísicas): «Las preguntas de este tipo deberían plantearse desde el principio. Es demasiado fácil dar por sentado la absoluta inmovilidad de los atributos de Dios, sin ninguna relación posible con sus criaturas, aunque éstas dependan totalmente de él.» En efecto, es mejor —mucho mejor— tratar las cuestiones fundamentales sin más dilación[46]. Es mucho mejor no asumir más de lo necesario los cientos o miles de años de bagaje filosófico y teológico, aunque se impongan con todo su peso. Al hacerlo, com-

[46] Me doy cuenta —por desgracia, a través de mi propia experiencia— de que quienes mantienen una mentalidad fundamentalista condenarán siempre cualquier cuestionamiento de los dogmas (al menos demostrarán siempre una gran precaución al respecto), aunque en público sostengan lo contrario.

prendemos en seguida que gran parte del desacuerdo proviene de la inmensa cantidad de afirmaciones nunca cuestionadas a través de la historia del pensamiento.

5.1. El punto de partida de la metafísica. La metafísica es la ciencia del ser *qua* ser, esto es, el estudio de la existencia como tal. Semejante estudio del ser no puede limitarse a una determinada categoría de existencia. El ser de la metafísica abarca todo el ser.

> El propio término «metafísica» implica la consideración de aquellas causas o principios que de algún modo trascienden el orden físico de la explicación. El metafísico busca una explicación de las cosas que se encuentran en una realidad superior a la de las ciencias naturales, que se limitan a tratar las entidades materiales en su ser móvil y sensible, en tanto que sujeto de desarrollo y de cambio (Eslick, 1957, pág. 247).

La ciencia metafísica depende, pues, del establecimiento de la existencia de algún tipo de ser espiritual o inmaterial. Éste ha sido el problema de todos los metafísicos a lo largo de la historia. ¿Cómo establecer una ciencia metafísica válida?

Existen necesidades muy poderosas que reclaman ese tipo de ser inmaterial que estudia el metafísico. Desde Aristóteles a Tomás de Aquino la metafísica fue una ciencia en sentido estricto, es decir, que no puede ser más que tal cual es. La mayoría de los seres materiales (las estrellas y los planetas son excepciones tanto para Aristóteles como para Tomás) parece ser radicalmente contingente, sujeta a generación y corrupción. La esencia del ser material es que puede ser de forma distinta a como es. Existen tres cánones de inteligibilidad máxima para el ser metafísico: 1) el ser metafísico debe ser el primero en el orden de la causalidad; 2) debe tratar de principios universales en grado sumo; y 3) el ser metafísico es sólo inteligible en grado sumo si existe completamente separado de la materia. Es patente que ningún ser material responde a ninguno de estos cánones.

El problema a la hora de establecer el ser metafísico reside en la dificultad de reconciliar la exigencia de máxima universalidad con los cánones de máxima inmaterialidad y primacía en la causalidad.

> En cuanto a su máxima universalidad, el sujeto de la metafísica sería un *ens commune*, un ser común distinto del ser peculiar... Pero si el sujeto de la metafísica han de ser sustancias inmateriales e inmóviles, como prescriben los otros dos cánones, la metafísica se limitaría a considerar una clase de seres, excluyendo al resto. ¿Cómo podríamos, tratando de principios propios del ser de las sustancias inmateriales, tener conocimiento de un *ens commune* o ser común a todos los seres, tanto físicos como espirituales? Y, sobre todo ¿es

posible que la mente humana llegue a tener un conocimiento *adecuado* de los seres espirituales *qua* espirituales...? (Eslick, 1957, página 252).

La historia de la metafísica ha estado obsesionada con tales problemas. La tensión entre estos cánones parece situarla más allá del alcance de la razón humana. Éste es el dilema que debemos afrontar y superar si estamos dispuestos a afirmar que existe un conocimiento metafísico válido. Y es también el punto decisivo del actual debate.

La primacía aristotélica de la forma como principio del ser metafísico es, al fin, insatisfactoria. El ser aristotélico de las sustancias separadas es el ser de todas las cosas. Este tipo de predicación se conoce como una analogía de atribución extrínseca. Con ello se reconcilian las exigencias de inmaterialidad máxima y de universalidad a un terrible precio. «Si el ser común de todas las cosas ha de identificarse con el ser particular de cada una de ellas, entonces, todas, excepto la primera analogía, perderán su propio ser peculiar» (Eslick, 1957, 254-55). Muchos metafísicos piensan que Aristóteles pretendió una conclusión semejante.

Para Tomás de Aquino lo que está separado y se conoce como analógicamente común a todos los seres es el acto de la existencia misma. A esto se llama el juicio negativo de la separación, esto es, que existir no es lo mismo que existir de una forma material. El ser metafísico no es el resultado de una abstracción de la forma a partir de la materia, sino el producto de separar la existencia de todas las restricciones materiales. Ahora bien ¿basta con establecer el objeto de la metafísica buscando los argumentos dentro de la física, es decir, de la filosofía natural, porque según ésta la experiencia sólo se puede entender físicamente?

Puede que exista un argumento más sólido para quienes piensan que es posible establecer en la física los fundamentos metafísicos:

> Las filosofías tomista y aristotélica de la naturaleza han demostrado, mediante el análisis del cambio sustancial, que la naturaleza primaria y última de la materia es pura potencialidad. Como principio potencial e indeterminado la materia no puede ser simultáneamente el principio intrínseco a un ser que hace que éste exista realmente (Eslick, 1957, pág. 260).

Sin esta visión el cambio sustancial es radicalmente ininteligible e imposible. Pero, no basta para fundamentar el juicio negativo de separación.

Para fundamentarlo de modo que posibilite la ciencia metafísica es necesario encontrar pruebas convincentes dentro de nuestra expe-

riencia de las cosas sensibles[47]. Debe haber unos fundamentos a partir de los cuales basar la distinción real entre esencia y existencia. Es la posibilidad de establecer una ciencia de la metafísica, ya que esta última no puede engendrar su propio objeto a través de «procesos metafísicos» formales. Tal argumento se convierte en un círculo vicioso como el de los positivismos lógicos. Cualquier argumento sobre los seres espirituales da por sentado que el objeto de la metafísica queda demostrado mediante el juicio negativo de separación.

¿Existen evidencias definitivas en nuestra experiencia de las cosas sensibles que sostengan el juicio negativo de separación?

> Si existe algún punto de partida válido para llegar a un conocimiento metafísico, sólo puede encontrarse en nuestra experiencia integral, perceptual e intelectual, del mundo de los seres sensibles y materiales, y de los hechos a gran escala tal como existen, en toda su cuantía y diversidad. La experiencia de este tipo está cargada de inteligibilidad física y denota, además, una necesidad metafísica real; por otro lado, se estructura tanto física como metafísicamente. No existe otra fuente posible para el conocimiento metafísico (Eslick, 1957, pág. 263).

Hemos aceptado acríticamente durante mucho tiempo la teoría empírica según la cual la experiencia es meramente física. Sin embargo, no es así. La existencia física no acaba en lo que existe en este mundo. Los humanos no son simplemente físicos. Los humanos poseen un *nous*, una mente. Es absurdo en extremo negar la existencia de lo espiritual dentro del mundo físico. Un empirismo tan estrecho no puede entender la vida inteligente o la novedad radical en el mundo de nuestra experiencia (cap. II, 1). Tenemos experiencia de lo espiritual en el mundo real. Nuestra época reclama una revisión de los datos de una experiencia «más profunda, mejor investigada y, sobre todo, más *empírica* que la estudiada por los empirismos de la filosofía moderna». «Ese y no otro es el punto de partida del surgir de una sabiduría metafísica en la mente humana» (Eslick, 1957, pág. 263).

5.2. La fundamentación empírica de la metafísica. Los fundamentos de la nueva forma de analizar la experiencia son una labor que compete a la metafísica práctica, y es la experiencia misma la que ha de aportar la racionalidad a la verdad del «juicio negativo de sepa-

[47] Aunque sigo pensando que existe una distinción real entre esencia y existencia no tiene por qué ser ésta la *única* forma de establecer un pensamiento metafísico. Leonard Eslick partió de un racionalismo de tipo hartshorniano en el que la existencia de Dios se establece a través de la segunda formulación del argumento ontológico de Anselmo.

ración», esto es, que existir no es lo mismo que existir materialmente. El problema se remonta al propio Aristóteles. El metafísico, pues, ha de basar en la experiencia un ser común a todos «aunque no unívocamente distribuido, y que, además, no es un ser propio de las entidades físicas *qua* físicas» (Eslick, 1966, págs. 1-2). No basta apuntar en la dirección del «conocimiento metafísico» para que el juicio negativo resulte válido, se necesita establecer un objeto del conocimiento.

«Una forma de acercamiento» a considerar sería demostrar la existencia de un gran número de pruebas que, a causa de su diferenciación respecto al mundo físico, son incompatibles con cualquier tipo de monismo materialista; es decir, que el cambio y el proceso real en la naturaleza de nuestra experiencia implica tanto la continuidad como la discontinuidad de los seres. La historia de la filosofía ha enseñado, como en Parménides, que la lógica del monismo materialista debe terminar en un Ser que no conozca ninguna clase de distinción, cambio o novedad. Lo que violenta en verdad la experiencia integral, y es suficiente para establecer la verdad de que ser material no es lo mismo que ser agua, aire o cualquier otra cosa. Así, experimentamos el irreductible existir de distintas clases de entidades físicas en el mundo físico (Eslick, 1966, págs. 3-4).

El juicio negativo de la separación de Aristóteles no parte de la experiencia. Dado que la naturaleza física aporta sólo una «ciencia» en principio incompleta, nos vemos obligados a afirmar por un acto de fe que debe de existir algo más allá del mundo físico. En este punto, sospechamos en Aristóteles la objeción kantiana de que este ideal de complementación es sólo regulador, nunca constitutivo, de los objetos de conocimiento. Según Kant, la idea del ser desde esta perspectiva metafísica está vacía de contenido intuitivo. En el duodécimo libro de la *Metafísica*, Aristóteles intenta ir más allá de lo que permite su propia máxima, según la cual, nada hay en el intelecto que no esté antes en el sentido, y construye la perfecta inmanencia de la automoción vital para establecer los fundamentos del conocimiento metafísico. Es el resultado de la herencia platónica del pensamiento aristotélico (Eslick, 1966, págs. 4-6).

La doctrina de Tomás de Aquino sobre la primacía del *esse* permite superar el engranaje aristotélico (*vid.* Miethe, 1976, págs. 85-101, «Dios en Santo Tomás de Aquino»). Para Tomás la existencia no es la función de la receptividad material y la limitación de las formas. La existencia no tiene restricciones, límites o confines en sí misma. No existe paralelo en todo el pensamiento griego a esta visión tomista que sólo puede basarse en la experiencia a condición de que ésta incluya un modo de existir espiritual, es decir, no físico.

Existir, experimentar la aventura del llegar a ser (quizás como las «aventuras del movimiento» de U-Haul) es participar en una sensa-

ción de vida. El polo mental está condicionado por el polo físico, pero no proviene enteramente de él. El aspecto físico de las entidades existe sólo en la forma temporal de un continuo perecer.

> Los cambios propiamente físicos son temporales, no inmanentes ni autoperfectos, destinados a la degradación futura. Como consecuencia, lo físico sólo puede existir *en* un sujeto distinto a sí mismo, y esta entidad, que existe por derecho propio y que perdura dinámicamente a través del tiempo, como centro de espontaneidad y de libertad, no puede ser otra cosa que el espíritu (Eslick, 1957, pág. 10).

La primacía del espíritu vivo es un rasgo metafísico analógicamente común a todo lo existente. La existencia es un modo de duración concreto que incluye a la mismidad dinámica y creativa. Desde la experiencia podemos llegar por analogía a la Creatividad Divina.

«¿Cuáles son, en concreto, nuestros contactos empíricos con lo espiritual?» Plantear la pregunta de este modo, supone no haber entendido completamente la naturaleza última de la experiencia, ya que no existe un experimentar exclusivamente físico. Nuestra experiencia es una continuidad viva de la memoria, esto es, un encuentro físico con valores objetivamente entendidos por medios espirituales en el pasado y guiados por nuestros propios espíritus para una nueva realización.

> El aspecto «físico» de la experiencia humana está constituido por elementos derivados del pasado concreto y objetivado, de los que tiene necesidad consiguiente o *de facto*. Es muy probable que, en este sentido, la experiencia de las entidades temporales esté condicionada físicamente; pero la totalidad de la experiencia no está enteramente determinada, como no podía ser de otra forma, por lo físico, ya que eso *la haría equivalente a una repetición sin vida que nunca engendraría novedad o diferencia real*, y, de hecho, el *tiempo* espacializado y posteriormente homogéneo de la mecánica clásica no es, como ha señalado contundentemente Bergson, el tiempo o duración real para nuestra consciencia... (Esto es de gran importancia - T. M.). Una materia de ese tipo es incapaz de recordar, tendría que limitarse a repetir. *La viva capacidad de reflexión de todo conocimiento es... una evidencia primaria de contacto experiencial con lo espiritual* (Eslick, 1957, página 10) (la cursiva es mía).

La auténtica naturaleza de nuestra experiencia del tiempo y de la memoria, es decir, la mente viva que posee conocimiento reflexivo, revela el contacto con lo espiritual, pero Flew continúa ignorándolo.

De esta forma se puede establecer una noción metafísica del ser con contenido real y amplitud suficiente. También la creatividad es-

piritual nos permite establecer una noción de causalidad que conduce al conocimiento de los nombres *propios* y atributos de Dios. En efecto, si bien es cierto que no poseemos experiencias «superiores al ser, a la vida y a la bondad» como se manifiestan en lo Infinito Divino, nuestra capacidad de experimentar estas cosas vía creatividad espiritual nos permite aplicarlas de forma positiva tanto a nosotros mismos como a Dios. «*Ser* es ser libre» (Eslick, 1957, páginas 11-12).

5.3. Una metafísica de la creación. Es bien sabido que Tomás de Aquino recibió la misión histórica de bautizar a Aristóteles, es decir, de incorporar el pensamiento aristotélico a la filosofía cristiana. Al hacerlo, Tomás inventó un nuevo Aristóteles. El santo difiere del pensador griego en muchos puntos significativos: 1) Libertad significa que la materia no es completamente idéntica al ser. Un auténtico escándalo para Aristóteles, pero no para Tomás. 2) La historia carece de inteligibilidad en el mundo aristotélico, no así en el tomista. 3) Para Aristóteles no existe inmortalidad personal para el alma humana, sí, en cambio, para el de Aquino. 4) No hay en Aristóteles posibilidad ninguna de «distinción real» entre esencia y existencia, lo que para Tomás es fundamental. 5) Para Tomás existe una analogía propia del ser, que no es posible para Aristóteles. «Son estos algunos de los problemas que revela lo que es, en mi opinión, una mirada ingenua sobre Aristóteles. Lo sorprendente, sin embargo, es que Tomás de Aquino se inventa un Aristóteles que puede ser asimilado, al menos parcialmente, a sus principales concepciones metafísicas» (Eslick, 1964, págs. 33-35).

La visión metafísica central y original de Tomás de Aquino se basa en la primacía de la existencia sobre la esencia o la forma, y es compatible con ciertas doctrinas de Platón, Bergson y Alfred North Whitehead. Como ha dicho Leonard Eslick: «No me parece incompatible con ciertas doctrinas planteadas... por Platón, Bergson y... Whitehead, aunque puede parecer paradójico casar la teología natural tomista con una reformulación del proceso cosmológico» (Eslick, 1964, pág. 35).

No hay sustancias físicas que perduren porque no cambian, es decir, sustancias formales, como las formas aristotélicas. La atemporalidad en las formas no explica la individualidad o resistencia temporal. No puede dar cuenta de la identidad de los individuos existentes. Ni siquiera lo perecedero puede explicarse por los contenidos formales que antes fueron constitutivos de las entidades reales. Lo perecedero es inseparable del tiempo físico y del cambio.

Se plantea aquí una pregunta vital: «¿Qué es una entidad real? ¿De qué unidad del ser podemos afirmar que es, en cierto sentido,

autoexistente?» Para Leonard Eslick la respuesta es sencilla: las almas.

> Las almas, como nos dejó dicho Platón, son las cosas más antiguas, anteriores a los cuerpos, y su automoción es la fuente última de todo movimiento causado o movimiento físico. Lo que afirma, precisamente, la primacía de las operaciones inmanentes sobre las transitorias, del movimiento espiritual sobre el físico; una primacía traicionada por Aristóteles (Eslick, 1964, pág. 36).

Es, pues, el movimiento espiritual lo que muestra una duración heterogénea, lo que tiene historia, desarrollo y autoidentidad dinámica. Eslick cree que el tiempo que caracteriza la duración del alma, es decir, la temporalidad espiritual, es bergsoniano, y sostiene que se halla implícito en Tomás, para quien el cuerpo humano existe porque participa en la existencia del alma humana.

Puesto que la existencia física nos limita, libertad y creatividad son siempre cualificadas, y la forma de nuestra duración es temporal y sucesiva. El propósito subjetivo de los cuerpos proviene de las entidades espirituales del que son adjetivas. Se trata de lo contrario a la opinión de Whitehead. El polo mental ha de tener prioridad sobre el polo físico.

> Afirmaría que en las entidades espirituales finitas es cierto que el polo mental es prioritario al físico y que no deriva de este último. En ello radica, a mi parecer, la libertad creativa, y demuestra también, siempre en mi opinión, que la epistemología aristotélica del conocimiento es insatisfactoria. En cierto sentido, los principios formales por los que conocemos y aprendemos han debido estar presentes en nosotros desde el comienzo. Podríamos hablar, quizás, de una vuelta a la teoría platónica o, incluso, a la agustiniana (Eslick, 1964, pág. 37).

Es difícil entender cómo se preserva un yo continuo y vital, un permanente crecimiento de la propia identidad, a partir de un contenido meramente estático y formal, que nunca cambia y cuyas formas accidentales nacen y mueren. Sólo las entidades espirituales parecen ser capaces de existir, permanecer y crecer por sí mismas. Pero, aunque los agentes espirituales posean una autoexistencia dinámica, no son idénticos a la existencia misma.

> Su existencia es temporal a la manera de la duración bergsoniana, y comportan movimiento y sucesión. Su creatividad está cualificada y siempre sujeta a las condiciones materiales, por eso no puede ser una creatividad de la existencia como tal. El supremo Divino Creador no puede ser tan restringido. Una creatividad absoluta sólo

cabe en un ser cuya esencia y cuya existencia, como tales, sean únicas y trascendentes (Eslick, 1964, pág. 38).

Así, la perfección de Dios no es el resultado de reconciliar el contenido formal o de expresar las cuestiones de hecho en objetos eternos. Una metafísica basada en la forma como medida del ser ha de insistir, necesariamente, en la finitud de Dios. Si la forma fuera la medida del ser metafísico, toda existencia implicaría una limitación, esto es, la posibilidad sería, en cierto sentido, precedente al acto existencial real.

La esencia de Dios es existencia ilimitada y no recibida. Su perfección no se puede medir a través de la capacidad finita de las formas. Por eso no es limitada la divina creatividad de Dios. Su vida ha de encontrarse más allá del tiempo físico y espiritual, y, desde luego, de toda sucesión. La vida de Dios es eternidad en la famosa fórmula de Boecio: «La posesión simultánea y total de la vida eterna, sin principio ni fin.» Semejante vida ni es estática ni ineficaz. Dios nos quiere a nosotros, sus criaturas, desde la eternidad, y desde la eternidad nos ha conocido. En este sentido nos distinguimos de Él, por su poder creativo, no por el nuestro (Eslick, 1964, pág. 36). Dios «participa» de la doctrina platónica del *poder*, esto es, la capacidad de un existente para distinguirse de algún otro y de este otro para distinguirse del primero (*vid.* Miethe, 1976, págs. 35-46, 190-193).

5.4. La distinción real. Las preguntas básicas que la «distinción real» de Santo Tomás pretende responder son propias de los metafísicos de un tiempo. Tal doctrina de la distinción real entre esencia y existencia intenta solucionar el problema de lo Uno y los Muchos de Parménides. Éste se limitaba a negar a los muchos y optaba por un Ser único y homogéneo. La pregunta es la siguiente: «¿Cómo distinguir en su auténtica *existencia* a los muchos seres de la teoría pluralista?» Este interrogante se divide, a su vez, en otros dos distintos aunque relacionados:

> Primero, ¿qué distingue al existente de lo que no existe en absoluto? ¿La forma, la materia, o ambas cosas?... O, quizás, ninguna de esas alternativas está capacitada para producir una *realización* existencial. La segunda parte de la pregunta se refiere a la *separación* existencial. ¿Podría haber una pluralidad de entidades existentes separadas sin una composición metafísica *intrínseca* a cada una de ellas, o al menos, a todas menos una?... ¿Sería suficiente con introducir un principio de limitación completamente *extrínseco*?... O ¿podría haber una pluralidad de existentes, cada uno de ellos no compuesto metafísicamente, y, con todo, no separado en su existencia

de los demás por algo exterior a ellos, sino cada uno distinto en virtud de su simple ser aislado? (Eslick, 1961, págs. 149-50).

Aquí se agotan las posibilidades. No tiene sentido afirmar que podrían existir muchos seres separados entre sí, sin relaciones entre sus existencias separadas y múltiples.

En cuanto a la pregunta «¿Admite el ser diferenciaciones esenciales?» Eslick señala que sólo existen cuatro grandes alternativas pluralistas al monismo eléata. Los muchos, si existen, se distinguirán entre sí sólo por un principio diferente a la esencia, a no ser que se den diferencias esenciales entre ellos. En cualquier caso, existen dos alternativas dialécticas más. 1) Un pluralismo que sostenga que la esencia es unitaria para todos los seres debe añadir que éstos se distinguen por algo que no es la esencia, y que podría denominarse «no ser». De este no ser podrá decirse que es absoluto, si está completamente fuera del ser, o relativo, si se encuentra dentro del ser como un substrato material distinto a la esencia. El primer principio metafísico, en cualquier caso, es que toda determinación es negación, como dice la máxima de Spinoza. El ejemplo histórico más temprano de la primera posición es el atomismo clásico de Leucipo y Demócrito. 2) Los ejemplos históricos del segundo tipo de pluralismo son Platón y Whitehead. Este tipo basa la separación existencial de los muchos en un «substrato material interno al ser, pero distinto de la esencia o de la forma» (Eslick, 1961, pág. 152).

3) Existen dos especies de pluralismo, según las cuales el ser manifiesta diferentes tipos esenciales. La primera de ellas sostiene que algunas entidades no son metafísicamente compuestas, pero difieren en su propio ser. «El ser en cada una es simple *forma* que subsiste» (pág. 152). Platón sostiene algo parecido en sus primeros diálogos, pero lo abandona más tarde. También encontramos algo similar en el pluralismo materialista de Empédocles y Anaxágoras. La idea se encuentra en forma mucho más sofisticada en el Libro Landa de la *Metafísica* de Aristóteles. Existen para el filósofo unas cuarenta y cinco o cuarenta y siete sustancias separadas, y cada una de sus correspondientes esencias no es otra cosa que forma. Ni se relacionan entre sí, ni ningún otro existente, por su inferioridad modal, puede relacionarse con ellas.

4) El último tipo de pluralismo admite diferencias esenciales entre los seres, pero sólo para la composición metafísica en seres finitos con principios realmente distintos de esencia y existencia. Sólo en este último tipo de pluralismo cabe una comunidad analógica del ser. Simultáneamente permite también ciertas variaciones esenciales entre los existentes y la unidad inteligible de todo ser.

> Es importante destacar el carácter exhaustivo de la clasificación en cuatro tipos de pluralismo para demostrar que sólo una distinción real entre esencia y existencia es compatible con una realidad esencialmente diversificada que posee una unidad analógica auténtica, y que una división entre las teorías que niegan la distinción esencial dentro del ser y las que la admiten, no deja lugar para otra alternativa. Es más, la división entre el primer y el segundo tipo parece exhaustiva... Ya sea que el principio de negación ajeno sea completamente distinto al ser por él separado, ya sea que funcione como un principio *interno* de alteridad en los seres compuestos, como contrario no al *ser*, sino a la esencia de los seres. Su carácter contrario a la esencia... haría de las entidades donde se hallara presente *apariencias* deficientes o imágenes de lo Absoluto o de la realidad esencial que los seres muestran de forma imperfecta (Eslick, 1961, pág. 153).

El sistema metafísico que acabamos de describir causa siempre un cisma o fisión entre apariencia y realidad. La existencia finita es siempre escasamente real en este grupo de sistemas.

El tipo de pluralismo metafísico que hace de la forma el más elevado principio debe quedar arrumbado porque destruye toda unidad de sentido para el concepto de «ser». En este caso el ser o resulta totalmente unívoco, sin posibilidades de distinción, o es equívoco. Para rechazar el primer tipo de pluralismo bastan los fundamentos aportados por Platón. Los seres no pueden estar relacionados por un principio que es lo opuesto al ser. Platón vio la imposibilidad de tales relaciones «ya que su carácter extrínseco al ser de los términos por ellas relacionados demanda lógicamente un infinito regreso de las relaciones por las cuales estas relaciones están relacionadas con sus términos» (Eslick, 1961, pág. 155).

Por tanto, la decisión se plantea entre el segundo y el cuarto tipo de pluralismo. Ambos mantienen una distinción real dentro del ser de principios metafísicos. Tomás de Aquino afirmó que el ser de cada cosa que se encuentra en una clase o género está fuera de la esencia del género. Así, la inteligibilidad esencial entre individuos se puede abstraer en un solo concepto unívoco, pero no las distintas existencias.

La diferencia primaria entre el segundo y cuarto tipo de pluralismo reside en que la existencia real está determinada por debajo de la esencia en Platón y por encima de la esencia en Tomás. El de Aquino establece que el ser no puede tener género porque las diferencias en relación con las especies caen fuera de lo que se entiende en la naturaleza del género o de la clase.

> La función de conferir realidad existencial por encima de la esencia no puede, pues, ser ejercida por un principio «material» in-

> determinado de recepción subjetiva o decisión. Ni siquiera sobre fundamentos de Platón o de Whitehead, concediendo en atención al argumento algún poder de realización existencial a esta causa, se podría conceder más que una apariencia irreal de existencia, en contraste con la «Realidad» no existencial de la esencia. Habría siempre un fallo de lo corporal, una degradación hacia un mundo de sombras, en el que la existencia concreta sería inseparable de una irracionalidad y un desorden residuales (Eslick, 1961, págs. 157-158).

Así, la existencia real es más imperfecta desde este punto de vista porque recibe todas las perfecciones gracias a la forma y a la esencia pero no las posee por sí misma.

Tomás de Aquino insiste en que la existencia es un principio en la categoría del acto, no de la potencia. La «realización» existencial no es cometido de la esencia, sino de un principio de acción existente que es verdaderamente distinto de la esencia. Es a ésta lo que el acto a la potencia. La separación en el mundo de la existencia es el resultado de la esencia «ya sea como pura forma (en sustancias inmateriales) o individuada por la materia. Ni materia ni forma, separadas o juntas, pueden ejercer la función de un acto existencial» (Eslick, 1961, página 159).

Quisiera terminar esta primera refutación citando de nuevo a Hans Küng (quien a su vez cita en parte a Martin Buber) para subrayar aún una cuestión:

> Conocemos todas las objeciones de la crítica de la religión, desde Feuerbach a la filosofía analítica, contra el término mismo de «Dios», que, sin embargo, se encuentra tan en desuso. Hemos tratado de tomarlas en serio. Pero *no existe ninguna otra palabra alternativa.* Pese a la monstruosa pérdida de su uso, es irreemplazable. «¿Cómo se puede decir continuamente "Dios", esperando que el lector tome el término en el sentido que el autor quiere conferirle?... ¿Qué otro término del lenguaje humano ha caído en un desuso y un descrédito semejantes?» A tales preguntas responde Martin Buber, judío y filósofo de la religión: «En efecto, se trata de la más lastrada de las palabras que usan los hombres. Ninguna tan maltratada, tan herida. Por eso, precisamente, no puedo prescindir de ella. Son muchas las generaciones de hombres que la han maldecido y pisoteado, desesperados por la carga de sus desgracias; ahora yace en el fango, víctima de ese peso. Son muchas las generaciones de hombres divididos por la religión que se han apropiado de ella; por ella han matado y han muerto; lleva sus huellas, está teñida de su sangre. ¿Dónde encontrar una palabra igual para describir la realidad suprema? Si la buscara entre los términos más puros del más escondido tesoro de los filósofos no tendría más que una idea que no compromete a nada, en vez de la presencia que yo quiero significar,

> la misma que millones de hombres a lo largo de su vida y de su muerte han venerado o degradado... Debemos respetar a quienes hacen de ella un tabú porque rechazan la maldad y los errores realizados en nombre de Dios, pero no podemos renunciar a ella. Es fácil comprender a quienes proponen un periodo de silencio sobre las "cosas últimas", hasta que se rediman las palabras. Pero no es ésta la vía de la redención. No podemos limpiar el término «Dios» ni acuñarlo de nuevo; aun así, maltratado y herido, podemos recogerlo del barro y restablecerlo en una hora de gran tristeza» (Küng, 1980, pág. 508).

Flew cita a John Hick cuando dice: «La cuestión es si para el propio hombre religioso, aceptado que su experiencia es coherente, continua y comprometida, resulta racional afirmar la realidad de Dios» (cap. I, 2). Yo digo: «La cuestión es si para el ateo resulta racional afirmar que su experiencia "atea", dados sus supuestos, su concepto "definicionista" de la realidad y su limitada visión del mundo experimental, es coherente y comprometida y, por tanto, niega la realidad de Dios.» Y que siga el debate.

Capítulo III

Una primera refutación

Antony G. N. Flew

Introducción

Ahora me toca a mí responder, y lo haré en calidad de quien se tiene por un cierto tipo de ateo, en el sentido lato que ya he propuesto en «La presunción de ateísmo». Sin embargo, debo aclarar en seguida que no me siento identificado con el tipo específico de ateo que el profesor Miethe describe, y al que se enfrenta; de modo muy especial en la penúltima frase de «La primera refutación». Con el fin de introducir mi propuesta terminológica me he permitido sugerir que en adelante se leyera el «prefijo griego original "a"» de «ateo» como se acostumbra en «amoral», «atípico», «asimétrico» y otras palabras del mismo origen (cap. I, 1). En este sentido más amplio y completo:

> ... el término «ateo» resulta aplicable a un número mayor de personas. Sirve de forma inmediata para los ateos en sentido positivo, es decir, para todos aquellos que «positivamente afirman que no existe un objeto correspondiente a lo que tácitamente se tiene por Dios o a su concepto legitimado». Pero también abarca a quienes, por una u otra razón, podrían decir con Bradlaugh: «No sé lo que quiere decir usted cuando dice Dios; yo no poseo una idea de Dios... No lo niego, sin embargo, porque no puedo negar lo que no puedo concebir.» Quizás deberíamos incluir también, como una tercera subclase de ateos negativos, a quienes «rechazan (aunque la afirmen) que la existencia de Dios afecte a su vida diaria» (capítulo I, 1).

Una vez establecida la distinción entre ateos positivos y negativos en el pasaje citado, no debería haber empleado —espero que no vuelva a ocurrir después de mis dos puntualizaciones— la expresión «ateo negativo» para referirme a una segunda clase muy diferente de no creyentes que abarca, sin excluir siquiera a los ya calificados de ateos positivos, a quienes practican un ateísmo más abierto. Quizás debería haber incluido también como una cuarta subclase a aquellos que nunca han oído hablar de Dios. Si las deficiencias de la exposición han contribuido a confundir al profesor Miethe, mía es toda la culpa.

Con todo, no parece que así haya ocurrido, ya que después de acoger con entusiasmo mi idea de incluir en una tercera subclase a «quienes rechazan (aunque la afirmen) que la existencia de Dios afecte a su vida diaria», el profesor Miethe cita las tres frases anteriores, añadiendo de su puño y letra la cursiva a «todos los que son ateos en sentido positivo». Con la cita afirma haber desenmascarado cuáles son los colores que defiendo. Su comentario inmediatamente posterior es el siguiente:

> Hasta aquí la «apertura», de ahora en adelante volverá a los planteamientos «desfasados»... de la filosofía analítica, el análisis lingüístico y el ateísmo británico de la primera mitad de nuestro siglo (cap. II, 2).

1. Teología y falsificación

No soy capaz de entender qué relación guarda esto con mi especificación de las clases y subclases de ateísmo en el sentido más amplio y completo que propongo. Pero ya antes el profesor Miethe ha declarado que mi escrito «Teología y falsificación», varias veces reeditado —la primera de ellas un mes o dos antes del año central de este siglo—, implica, si no explícita sí lógicamente, el recurso al principio de verificación más o menos en los términos en que fue formulado por los positivistas lógicos del Círculo de Viena.

1.1. El título del apartado 1 de «La presunción de ateísmo» era «¿Qué es lo que no debe creer un ateo?». El subapartado 1.1. recogía de nuevo mi intención de centrarnos en la gran corriente teísta de la tradición mosaica del judaísmo, el cristianismo y el islam, con el permiso del señor Tillich que, después de todo, los consideraba como los ateos que en realidad son y que él mismo era. En el subapartado 1.2. sugería, por un lado, que hay algo problemático en el concepto de Dios que ayuda a definir tales tradiciones y, por otro, que resulta imprescindible analizar este carácter problemático si queremos dar una solución a las eternas dificultades que impiden aportar una respuesta clara

y rotunda cuando nos preguntamos a qué se aplica el concepto Dios. Este subapartado comenzaba contrastando esta concreta pregunta existencial con algunas otras:

> A primera vista parece que la cuestión de la existencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob no difiere en demasía (o es igual que) la cuestión de la existencia del monstruo del lago Ness, del unicornio o del Abominable Hombre de las Nieves. En estos últimos casos la dificultad, si existe, reside en la escasez de pruebas evidentes (cap. I, 1).

Miethe responde inmediatamente afirmando saber cuáles son mis intenciones: «Lo sé incluso antes de continuar la lectura de su presentación..., Flew se arroja» asegura Miethe «"a la yugular teísta" como lo hizo en su antiquísimo ensayo "Teología y falsificación"» (cap. II, 1). No obstante, como el propio Miethe señala, unas cuantas páginas más adelante declaro la naturaleza y el porqué de mi interés:

> No obstante, mientras en todos los demás casos poseemos algunas descripciones que decididamente nos capacitarían para identificar a cualquier miembro de una hipotética clase, en caso de que la fortuna nos pusiera frente a un auténtico espécimen, esto no es así para esta concepción de Dios, y puede que para ninguna otra (cap. I, 1).

Este problema es significativamente distinto al que yo mismo exponía en aquel «antiquísimo ensayo». Se trataba entonces de reflexionar sobre el amor y la bondad de Dios aportando, en primer lugar, alguna solución aceptable al problema del mal en el mundo y, en segundo lugar, alguna interpretación de los términos «amor» y «bondad» tolerablemente cercana a nuestra comprensión humana de los mismos. Para cerrar la cuestión definitivamente no me queda otro remedio que resucitar al menos el párrafo final de mi escrito de hace cuarenta años:

> A las personas no religiosas les parece que ciertos hechos o secuencias de hechos, generalmente admitidos por las personas sofisticadamente religiosas, aportan razones de peso para concluir que «no existe ningún Dios» o que en caso de existir «no siente el más mínimo amor por nosotros». Se nos dice que Dios nos ama como un padre a sus hijos, y nos consolamos. Pero cuando vemos morir a un niño de un cáncer inoperable de garganta y comprobamos los desesperados esfuerzos de su padre terrenal por salvarlo, no apreciamos en el Padre Celestial ningún signo de interés. Entonces, recibimos ciertas aclaraciones al respecto —el amor de Dios «no es como el amor humano» o «el amor de Dios es inescrutable»— y

> comprendemos que tales sufrimientos son compatibles con la verdad de la afirmación «Dios nos ama como un padre (pero...)». De nuevo, nos consolamos. Pero quizás se nos ocurra preguntar: ¿qué consuelo es éste del amor de Dios (incluso planteado en sus justos términos)? ¿De qué nos defiende en realidad ese consuelo? ¿Qué tendría que ocurrir para sentirnos no sólo tentados (moral y erróneamente), sino autorizados (lógica y acertadamente) a decir «Dios no nos ama» o incluso «Dios no existe»? Propongo, pues, a los futuros participantes en el debate esta sencilla pregunta central: «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la negación evidente del amor o de la existencia de Dios?».

1.2. Satisfecho con la idea de que yo hubiera apoyado todos mis razonamientos en el «antiquísimo ensayo» (lo que no es cierto), Miethe sigue adelante confundiéndolo sistemáticamente. Por mi parte, saco a colación la parábola del jardinero, aludiendo por dos veces al profesor John Wisdom. En respuesta, Miethe afirma erróneamente, sin molestarse en demostrarlo, que al reproducir la parábola establezco varios supuestos desfasados, que él no duda en eliminar de un plumazo:

> La parábola en sí misma yerra al establecer una presunción improbable, esto es, la presunción que de la «verdad» han hecho todos los filósofos analíticos (los empiristas británicos pertenecen a esa tradición), y que consiste en asumir (con poco espíritu crítico) que el «principio de verificación» analítico es incondicionalmente cierto. Semejante principio de la filosofía analítica pretende que sólo podemos conocer algo (¿una proposición? - A. F.) cuando responde a una de dos pruebas. La «cosa» a probar (¿una proposición?-A.F.) será empíricamente verificable o será una tautología (cap. II, 1).

El hecho, sin embargo, es que yo no establecí nunca tal supuesto, ni en los tiempos del ensayo antediluviano ni en ninguna otra ocasión, como no lo ha hecho ninguno de los filósofos que Miethe asocia a esta actitud. Por el contrario, la finalidad de mi ensayo era que, olvidándonos de lo pasado, fuéramos capaces de situar la discusión en un terreno nuevo y mucho más fructífero. Dado que los incrédulos habíamos denunciado las declaraciones de los creyentes por su «ausencia literal de significado» —siguiendo ni más ni menos que la autoridad de *Language, Truth and Logic* (Ayer, 1936)— quería yo desafiarlos, entonces, a que explicaran qué era lo que querían decir en realidad. Sin ninguna intención de imponer condiciones previas, arbitrarias o no, al contenido de tales explicaciones. La discusión, según entendía yo, podía y debía partir de cualquier respuesta que cualquier particu-

lar estuviera dispuesto a ofrecer. (Para más información sobre el contenido de mi escrito cfr. Flew, 1975, *ad init.*)

Vemos, pues, que Miethe se las ha ingeniado para encontrar en «Teología y falsificación» todo aquello a lo que precisamente el autor nunca quiso aludir ni asumir tácitamente. De forma que si el profesor pretende mantener de ahora en adelante que allí se presuponía lógicamente el principio de verificación deberá demostrarlo. Le invito a que lo haga. Pero si lo logra, declararé tanto mi sorpresa como mi arrepentimiento.

El principio explícito en las afirmaciones y negaciones que allí se contienen es sin duda evidente por sí mismo y tautológico. Decía yo en el penúltimo párrafo:

> Afirmar que el caso es éste o este otro es necesariamente equivalente a negar que el caso no es ése o ese otro. Supongamos que nos cabe la duda de si lo que está expresando alguien es una afirmación o, más radicalmente, que somos escépticos acerca de que esté afirmando algo en absoluto, la única forma de entender sus manifestaciones es buscar en ellas contra qué afirma su verdad, o con qué resulta incompatible. Para que unas palabras cualesquiera se conviertan en la afirmación de algo es preciso que equivalgan a un desmentido de la negación de esa afirmación. Y todo lo que contribuya a negar tal afirmación o induzca al hablante a desdecirse o a aceptar que es errónea, deberá ser parte (o totalidad) del sentido de la negación de tal afirmación. Y conocer el sentido de la negación de una afirmación es, en la medida de lo posible, conocer el significado de la afirmación misma.

El original presenta notas a pie de página tanto a la primera como a la segunda frase que acabo de citar: «Para quienes prefieren el método simbólico: $p = \sim\sim p$»; y «Ya que simplemente negando $\sim p$ tenemos $p: \sim\sim p = p$». (Creo que se trata de la única ocasión en que me he servido del simbolismo de los *principia mathematica* en una publicación.)

1.3. Aunque Miethe no se molesta en demostrar la presunción lógica del principio de verificación en mi cita de la parábola del jardinero, establece dos conclusiones: que yo insisto en que la «proposición "Dios existe" sólo puede verificarse sobre la base de un tipo de evidencia muy limitado» (cap. II, 1); y que, haciéndolo, elijo «limitar la evidencia y limitar lo que sería aceptable como tal evidencia recurriendo a los fenómenos físicos, a las cosas que podemos experimentar físicamente (a través de los cinco sentidos)» (cap. II, 1).

a) Miethe mantiene que todo esto se encuentra implícito en el lenguaje de «Teología y falsificación». Y añade:

> El propio uso que hace Flew del lenguaje condiciona de entrada el caso, ya que somete su examen a las reglas estrictas del empirismo ateo. Esta clase de empirismo, por definición arbitrario, excluye una gran parte de la realidad... el caso, porque sitúa la discusión bajo las estrictas reglas de un empirismo ateo muy restringido. Por definición arbitraria, tal empirismo ateo excluye grandes zonas de la realidad... para la que el principio de verificación se revela inútil. Es preciso mantenerse abierto y no establecer reglas estrictas y arbitrarias antes de proceder a un examen adecuado tanto en el plano de las personas como en el de la historia o de la revelación (capítulo II, 1).

Partiendo de que han sido ciertos aspectos innegables e incontrovertibles de este Universo nuestro, supuestamente creado, los que han dado lugar al problema teológico del mal, me acuso de haber creído que al tratar de resolver el problema del bien generado por algunas de las soluciones propuestas al problema previo del mal estaba esforzándome por encontrar alguna manifestación inmanente del omnipotente amor y la omnipotente bondad del Creador. Pese a todo, no sé por qué las palabras «qué tendría que ocurrir o haber ocurrido» resultan tan arbitrarias que impiden el examen adecuado de cualquier tipo de evidencia, y mucho menos de la evidencia histórica, lo que, al fin y al cabo, es un acontecimiento para los seres capaces de tener experiencias.

b) Como no deseo extenderme respecto a mi contribución inicial, concluiré con un interrogante que combina dos preguntas, una sobre la existencia y otra sobre la naturaleza de Dios. Sólo una de ellas ha sido contestada en *University* por el padre Thomas Corbishley, S. J., decano en aquel momento del Campion Hall de Oxford, quien no pareció sentirse intimidado por mis expresiones «ocurrir» y «haber ocurrido», ya que respondió sin dudarlo un momento lo siguiente:

> A la pregunta «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la negación evidente del amor o de la existencia de Dios?», sólo podemos responder literalmente «la nada»..., pues sólo la existencia de la nada, es decir, la no existencia de nada en absoluto, constituiría para mí la negación evidente de la existencia de Dios.

Sin referirme explícitamente a este levantamiento del embargo que pesaba sobre medio siglo de ateísmo empírico británico, he contestado a Corbishley tratando de establecer en mi réplica que su respuesta, tal como la ofrece, sin sufijos ni prefijos, tiene unas consecuencias que él mismo debería haber considerado catastróficas, ya que si afirmando la existencia de Dios está negando simplemente la

no existencia de un Universo, entonces para él resulta formalmente equivalente a afirmar la existencia de un Universo; y si nos paramos a considerar que también para él mérito de ser adorado es una de las características de Dios, podría parecer que Corbishley se compromete aquí con la herética (y para él inaceptable) doctrina panteísta.

2. Dios y la metafísica

La respuesta de Corbishley requiere una ampliación drástica. Y algo podría hacer al respecto una persona que cree en que la mera existencia (lógicamente contingente) de cualquier ser o seres presupone, además, la existencia de un Ser (lógicamente) necesario, o de cualquier otro Fundamento para todos los seres. Si Miethe no hubiera derrochado sus energías y el espacio de este libro en refutar ideas que yo ni he expuesto ni he querido exponer, y, sin embargo, se hubiera aplicado a rechazar lo que yo he dicho en realidad a lo largo de «La presunción de ateísmo», con el ánimo de derrotar mis conclusiones, habría podido desarrollar una ampliación de ese tipo, en vez de limitarse a especular. Existen, sin duda, indicios de que Miethe ha intentado una construcción seria al respecto, aunque, según parece, no aquí ni ahora.

2.1. Miethe cita a uno de sus antiguos profesores cuando dice: «... al menos en la tradición occidental, la metafísica es el estudio de la realidad como tal, del ser como tal, y debe completarse con alguna clase de teoría sobre Dios». Miethe comenta: «Sin la existencia de Dios no hay posibilidad de "hacer metafísica"» (cap. II, Intr.).

En mi calidad de profesor, si bien no tan antiguo, no seré yo quien censure el acto de veneración de un pupilo. Las aserciones como ésta, sin embargo, no pueden ser aceptadas sin más explicación, especialmente cuando no pueden demostrar cómo se concilia entonces esta imposibilidad con el hecho real de una obra como *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959), donde Sir Peter Strawson consigue mencionar a Dios en sólo tres ocasiones, y ello a propósito de ciertos errores cometidos por Leibniz.

Miethe vuelve a proponer una definición de la palabra «Dios», distinta a la ofrecida por Swinburne, en la que asocia esencia y existencia: «Será suficiente decir que afirmo la existencia del Ser Supremo o Realidad Última, cuya naturaleza es existir...» (cap. II, 1). A partir de esta definición inicial no puede sorprendernos que continúe adelante con el argumento ontológico, refiriéndose, por ejemplo, a «la gran defensa moderna que hizo Charles Hartshorne del argumento de Anselmo en *Proslogion* III) (cap. II, 1). Pero lo que sorprende aún

más es el hecho de que Miethe, pese a comentar con mucho respeto éste y otros argumentos, tanto en ésta como en otras intervenciones, parece considerar inapropiado o imposible ofrecer su propia versión de cualquiera de ellos, aquí y ahora.

De forma que señala: «Algunos de los argumentos necesitarían un examen mucho más serio que no podremos desarrollar en este limitado espacio, por ejemplo, el argumento ontológico, el moral y el teleológico (que vuelve a ser popular entre los científicos), así como los argumentos procedentes de la revelación, los acontecimientos históricos y la experiencia personal» (cap. II, 1). Es cierto que todos estos argumentos están reclamando un examen; yo mismo he hecho al respecto a lo largo de estos años algo más que repetirlo (*vid.*, por ejemplo, Flew, 1984b). No se puede aducir la imposibilidad de hacer algo, por poco que sea, a partir de la imposibilidad de hacerlo todo ¿qué momento o lugar sería, pues, mejor que los presentes para proceder a tal examen?

Volviendo a la resurrección del argumento ontológico por parte de Hartshorne, Miethe mantiene que «las versiones modernas de este grandioso argumento deben ser examinadas cuidadosamente y no rechazadas por principio» (II, 1). ¡Muy bien!

2.2. Tras presentar su definición preferida del término «Dios», Miethe cita parte de un pasaje de Tillich aludido por mí y le acusa de no haber comprendido «el concepto cristiano de Dios» (cap. II, 1), revelándonos lo siguiente: «Siempre he sostenido que una gran parte de los peores errores de la historia de la teología se localiza en la aceptación acrítica del concepto de Dios procedente de la filosofía neoplatónica de Plotino» (cap. II, 1). Suponemos que se refiere a lo mismo cuando más adelante asegura que «la mayoría de los problemas de la historia de la teología es el resultado de la adopción del punto de vista griego sobre la naturaleza de Dios» (cap. II, 1).

a) Quiero pensar, porque tengo razones acreditadas por el propio Miethe, que está reconociendo la explosiva síntesis de incompatibles a que ha dado lugar la mezcla de las tradiciones judía y griega en la teología cristiana, y que quiere ponerse en guardia ante ella. Un punto esencial que ya quedó establecido por uno de los clásicos de la historia de las ideas:

> ...el Dios de Aristóteles no tiene prácticamente nada en común con el Dios del Sermón de la Montaña, aunque por una de las más extrañas y decisivas paradojas de la historia occidental, la teología filosófica cristiana los haya identificado, dando a los hombres el mandato de imitar a ambos (Lovejoy, 1936, pág. 5).

La síntesis de estos incompatibles ha identificado al Dios de Is-

rael, activo, vivo y operante, un Ser más parecido al Demiurgo del *Timaeus* de Platón, con una entidad mucho más abstracta y carente de vida, que procede de una tradición muy diferente: la de la Forma o la Idea del Bien y lo Real en *La República*. Si nos quedamos con la primera categoría, estamos ante un ente si no eterno al menos perdurable —sin fin— y (quizás también) sin principio. Pero si aplicamos el mismo término partiendo de la segunda categoría, nos encontramos ante un ente cuya dimensión temporal es desconocida. Sin duda, la identificación de ambos incompatibles ha representado una fuente continua de confusión:

> Si se nos dice que la eternidad de Dios es algo que está fuera de cualquier cosa ocurrida en el transcurso del tiempo —en cuyo caso, no sería lícito afirmar que Dios existía *antes* de la creación del mundo— estaremos ante una concepción confusa y, sin duda, no bíblica. «Antes de las montañas, incluso antes de que se formara la tierra y el mundo por el imperecedero poder de Dios. Antes de que existiera Abraham, yo existía».
>
> Sospecho que ciertos teólogos querrían reemplazar esta concepción de un Dios eterno, cuya duración sin cambios coexiste y supera a la duración de las cosas mudables, por la concepción de un Dios que no cambia porque *no es actual*. Es sin duda ésta la razón por la que oímos decir a menudo que afirmar Dios *existe* no es correcto; por la misma razón que Tillich repudia con énfasis la idea de un Dios que actúa, que «trae a la existencia al universo en un determinado momento, lo gobierna según un proyecto y lo dirige hacia un fin» (Geach, 1969, pág. 74; la referencia a Tillich pertenece a su *Systematic Theology*, vol. 2, pág. 6).

b) Si interpreto que Miethe tiene la intención de señalar la síntesis de incompatibles como fuente de «los peores errores de la historia de la teología» es porque cualquiera que se dedique a indagar filosóficamente la existencia y naturaleza de Dios debe estar alerta, y conviene que lo sepan los lectores de este libro. Es, por ejemplo, esencial reconocer que la existencia de los entes hipotéticos de estas dos categorías se debe fundamentar de dos formas, consecuentemente, distintas.

En la medida en que defendamos la existencia (o quizás deberíamos decir la subsistencia) de un ente abstracto y sin tiempo, como la Forma o la Idea del Bien y de lo Real, lo que debemos establecer es que no se trata de una condición causal sino lógicamente necesaria de la existencia (o subsistencia) de algo más, cuya realidad no está en discusión. Éste es, al fin y al cabo, el argumento de Platón en favor de la realidad de sus Formas o Ideas: es necesario que exista un universal, una Forma o Idea de Justicia, para caracterizar con verdad las realizaciones particulares.

Pero la cuestión es distinta cuando tratamos de un Demiurgo formado causalmente, o con el Dios activo y operante de Israel. Para establecer la existencia de un Ser como éste precisamos argumentos causales. Es lo que impulsa a Hume a respetar una sola de las formas tradicionales de la «prueba» sobre la existencia de Dios: el argumento del proyecto.

Desgraciadamente, no cabe interpretar la llamada de atención de Miethe de forma tan lisonjera, ya que su acercamiento a este punto esencial es cuando menos tímido y ambivalente. Desde luego, su aviso sobre la fuente de «gran parte de los peores errores de la historia de la teología» se sigue de un excurso sobre los errores teológicos del neoplatonismo, pero concluye con la afirmación protestante: «Para mí, Dios es el Dios de las Escrituras judeocristianas» (cap. II, 1).

No obstante, antes de entrar en dicho excurso, Miethe rechazando la definición de Swinburne, citada por mí, introduce como primer elemento de su alternativa predilecta algo que no aparece en absoluto en la definición de Swinburne. Miethe establece que su Dios ha de ser: «El Ser Supremo o Realidad Última, cuya naturaleza es existir» (cap. II, 1). Si no es todo la Forma o la Idea del Bien y lo Real, entonces es que yo estoy loco.

Aunque Miethe se dispone más tarde a conceder crédito a Platón porque al tratar de su Idea Suprema —la Forma de las Formas— «nunca la identificó con Dios» (II, 1), él mismo desarrolla su definición del término «Dios», identificando «al vivo, personal, amante y piadoso Creador y Sustentador de todo lo que existe» con «la Realidad Última, *cuya naturaleza es existir* (cap. II, 1) (la cursiva es mía).

3. Empezar por el principio

Me interesa recordar a los lectores en esta «Primera réplica» dos cuestiones: 1) que he recomendado más atrás la conveniencia de limitar la presente discusión a las grandes corrientes teístas de las tradiciones mosaicas judía, cristiana y musulmana (cap. III, 1); y b) que después establecí dos puntos que considero de la mayor importancia. Uno de ellos afirmaba el carácter problemático del concepto de Dios que ayuda a definir tales tradiciones, y el segundo recordaba la necesidad de explicar los graves y eternos problemas que presenta aportar una respuesta clara y tajante a la pregunta de si tal concepto tiene en realidad alguna aplicación.

Llevado por su convicción de conocer —incluso, «antes de continuar la lectura...» (cap. II, 1)— las afirmaciones que ya había malinterpretado en «Teología y falsificación», Miethe no es capaz de apre-

ciar la importancia de estos dos puntos, ni el hecho de que yo los haya introducido al señalar que una apologética teológica sistemática debe comenzar por el principio. Dado que confío en que haya quedado esclarecido para siempre, me parece útil repetir mi argumento:

> Los filósofos-teólogos se han dedicado a examinar tradicionalmente la legitimidad de ésta o aquella forma de reconciliar los distintos rasgos de la naturaleza divina, o a estudiar los aspectos del problema general que supone hablar de un Creador infinito en un lenguaje inteligible para las criaturas finitas... Todo esto estaría muy bien si pudiera garantizarse la existencia de Dios, pero resulta ridículo cuando, como ahora, se plantea la cuestión de si el concepto de Dios se corresponde o no con algún objeto. Cuando lo que queremos investigar es la existencia de un objeto que corresponda a una supuesta descripción definitoria, o bien la existencia de elementos reales dentro de una determinada clase, los primeros pasos han de ser, en un caso, asegurarnos de que la definición es coherente y está planteada con verdad, y, en el otro, preguntarnos cómo identificar sin ningún género de dudas los elementos de esa clase (cap. I, 1).

3.1. Parece que a los ojos de Miethe todo esto no significa nada. De idéntica forma que no ha sabido apreciar que «Teología y falsificación» fuera un intento de encauzar el debate apologético-contraapologético por caminos más fructíferos, se ha resistido a reconocer en la práctica que mi insistencia en empezar por el principio —mi demanda de abordar antes que nada los problemas conceptuales— constituye un desafío relativamente innovador a la apologética. De hecho, Miethe se queja de la falta de espacio, pero no duda en extenderse en una investigación de dudoso interés sobre determinados problemas acerca de una unidad interior y de las relaciones exteriores de un Dios cuya existencia da por garantizada (cap. II, 1).

Miethe llama en su ayuda a Hans Küng, de quien cita tres párrafos. En uno de ellos (cap. II, 1), Küng compara el mensaje de «Teología y falsificación» con el de *Language, Truth and Logic* (Ayer, 1936). Dado que Küng confunde mi obrita con un libro de envergadura, prefiero suponer que no la conoce y ha sido mal informado, antes que pensar en un malentendido por su parte. En otro de los párrafos (cap. II, 5), Küng admite que de ningún término se ha abusado tanto como de la palabra «Dios», pero no por ello le parece menos indispensable: «No podemos limpiar el término "Dios" ni acuñarlo de nuevo; aun así, maltratado y herido, podemos recogerlo del barro y restablecerlo en una hora de gran tristeza». No obstante, en el tercero de los párrafos citados, se extraña de que alguien pueda encontrar

confuso o poco concreto el supuesto referente de esta palabra de cuatro letras:

> Se nos ha dicho algo que suena bastante raro (y no sólo para los filósofos), y ello es que, hasta la época actual, en ciertas escuelas filosóficas, especialmente, en la filosofía analítica y el análisis lingüístico, la discusión se ha centrado, con gran despliegue de erudición, no ya en la existencia de Dios, sino en si «Dios» es un término con sentido o sin él. ¿Cómo es esto posible después de que las mayores mentes de la historia universal hayan luchado toda su vida con la cuestión de Dios?... ¿... cuando hoy mismo no existen dudas de su relevancia para la mayor parte de la humanidad? (capítulo II, 1).

El propio Küng se apresura a responder la pregunta. La culpa, ¿cómo no?, recae sobre el infame Principio de Verificación. Quienes seguimos dudando de la coherencia de ciertos conceptos sobre Dios, y de si poseen realmente una aplicación real, no tenemos más remedio que resaltar la irrelevancia de las objeciones planteadas aquí por Küng.

En primer lugar, nadie mantiene que la palabra «Dios» carezca de sentido de la misma forma que la palabra «gas» carecía de él antes de ser convencionalmente aceptada por los químicos para dar nombre —¡oh, sorpresa!— al gas. Bradlaugh nunca ha dicho que no entendiera los conceptos de los debates teológicos de la Inglaterra contemporánea como si se desarrollaran en un lenguaje totalmente desconocido por él. No, las disputas filosóficas sobre la ausencia de significado del término «Dios» —o, mejor aún, sobre la legitimidad de cierta idea concreta de Dios— son de una naturaleza distinta y más compleja.

A este propósito el ejemplo más convincente es el que aporta Leibniz en un escrito breve de 1684, titulado «Reflections on knowledge, truth and ideas». (¡Pido perdón por este pecado de erudición, espero que venial!) Al comentar la reciente recuperación del argumento ontológico por parte de Descartes, Leibniz apunta que sólo podría salir adelante si se demostrara que el concepto-premisa Dios es un ser necesario y libre de contradicción, lo que él cree posible, pero yo no (Flew, 1989, cap. 6, apartado 2):

> En realidad... el argumento nos permite concluir que la existencia de Dios depende de que se haya probado la posibilidad de Dios, puesto que no podemos utilizar una definición en un argumento sin antes estar seguros de que... no contiene contradicciones. De los conceptos contradictorios extraeríamos conclusiones contrarias, lo cual es absurdo.
>
> Para explicarlo suelo servirme de la idea de la moción más rápi-

da... Supongamos que una rueda se mueve con la mayor rapidez. Comprobaremos que si uno de los radios de la rueda sobresale del borde, la punta se moverá a mayor velocidad que el clavo de ese mismo borde; cuya moción no es, pues, la más rápida, y con ello se contradice la hipótesis. A primera vista podría parecer que tenemos la idea de la moción más acelerada, ya que entendemos lo que queremos decir. Sin embargo, el hecho es que no poseemos idea alguna de las cosas imposibles.

3.2. Inmediatamente después de citar la definición que Swinburner hace de «Dios» (cap. I, 1), analizaba yo su presunción de que Dios era «una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu)», así como la última frase que afirma «Las personas humanas tienen cuerpos; él (Dios) no lo tiene». Mi crítica se extendía a lo largo de seis párrafos (cap. I, 1). En realidad, resultaba menos adecuada que la realizada en mis conferencias de Gifford, que abarcaban un libro entero (Flew, 1987). Con todo, ha sido suficiente para que Miethe se queje, en primer lugar de que yo «deseche de un plumazo, con una simple aseveración» la posibilidad de que exista «una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu)» (cap. II, 1); y añade que «no se puede soslayar... la conclusión de Swinburne simplemente porque no se concibe la idea...» (cap. II, 1).

Como me resisto a repetir los «ofensivos» párrafos para no cansar al lector, trataré de ir directamente a la identificación del problema. Aducía aquí que «Si las personas fueran en realidad criaturas que *poseen* cuerpos, en vez de —lo que realmente somos— esencialmente miembros de una clase especial de criaturas formadas de carne y hueso, entonces sí tendría sentido hablar de una amputación global del cuerpo» (cap. I, 1). A lo que Miethe responde: «¿No es eso exactamente lo mismo que afirman los cristianos y los fieles de otras religiones de la vida después de la muerte, de la que poseemos... ciertas evidencias?» (*Vid.* Kübler-Ross, 1969; Moody, 1975; Küng, 1984...) (cap. II, 1).

Planteémoslo si quieres de ese modo, pero harías bien en no perder de vista hasta qué punto difiere esta hipotética amputación en el caso del monstruo del lago Ness, en el del Abominable Hombre de las Nieves, o en el de cualquier supuesta entidad de este tipo, que yo he comparado con el Dios de la «hipótesis religiosa» (Hume, 1988, XI). Y, desde luego, convendría que se supiera que la bibliografía aportada por Miethe en el paréntesis para apoyar la prueba de la «hipótesis de la supervivencia» presupone que la hipótesis en cuestión tiene sentido, cuando, en realidad, la evidencia por sí sola es incapaz de ofrecer un significado; en particular, si da por descontado que puede decirse algo cierto de las entidades cuya supervivencia es sólo hipótesis, y de

cómo los miembros de esa clase pueden identificarse como tales entes y reidentificarse después — tras el «paso del tiempo»— como los mismos individuos.

3.3. Un apologista que siente realmente la necesidad de empezar por el principio debe evitar con cuidado los problemas que se desprenden tanto de las primeras cláusulas de la definición de Swinburne como de la alternativa preferida por Miethe. En vez de estipular que Dios es «una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu)», o «el Ser Supremo o Realidad Última, cuya naturaleza es existir», tales apologistas harían mejor en comenzar por establecer si Dios ha de ser entendido como Causa unitaria y creadora del origen (si hay un origen) y, en todo caso, de la continuación del Universo. Claro que para desarrollar el asunto de este modo, tendrían que afrontar la cosmología del *big bang*.

Esa táctica les habría aportado un sujeto desnudo cuyos atributos tendrían que haber descrito convenientemente. Sólo entonces, después de mayores y más interesantes estipulaciones, se podría empezar a establecer hipótesis sobre si la existencia de Dios debe ser sustancialmente explicativa y/o una guía para la conducta. Pero la base mínima de comprensión que aquí se nos ha ofrecido no difiere en demasía de la que aporta Pamphilus en *Dialogues Concerning Natural Religion* cuando afirma que no existe «verdad más patente ni más cierta que el *existir* de un Dios» (Hume, 1947, pág. 128).

Incluso una afirmación existencial tan modesta ofrece materia de controversia. Habrá quien ponga en tela de juicio que el Universo necesite una Causa sustentadora no sustentada; otros negarían incluso la idea de un origen externo por vía de una primera Causa incausada o por cualquier otro medio (Grunbaum, 1989). La verdad es que nada más plantear «la *naturaleza* del Ser divino; sus atributos, sus decretos y su proyecto providencial» (Hume, pág. 128) surgen las más formidables objeciones.

En la medida en que buscamos una explicación, los principios de Occam sobre la economía intelectual nos permiten atribuir a nuestra hipotética entidad mayores poderes y propiedades más espléndidas de las que requeriría cualquier otra cosa que quisiéramos explicarnos con referencia a ella. En ese contexto, las palabras de Swinburne «capaz de hacerlo todo y de conocerlo todo» (citadas en cap. I, 1) van, sin duda, demasiado lejos.

Tales extravagancias, aumentadas por el desmedido atributo de una «perfecta bondad» generan el tradicional problema teísta del mal. Una actitud partidista del Creador hacia su creación resulta comprensiblemente atractiva para todas aquellas religiones que buscan «algo distinto a nosotros mismos capaz de hacer justicia». Pero —revela-

ción aparte— ¿no es cierto que tal cosa no sólo es indeseable, sino también contraproducente? Como ya se ha argumentado antes:

> Nadie... que haya abordado la posibilidad de un Dios infinito y creador sin haber establecido antes algún compromiso... con algún dios o dioses... habrá sentido la tentación de atribuir intervenciones tan partidistas... a un Ser que se nos define como Creador omnisciente y omnipotente... *A priori* la deducción razonable debería ser —como ya he apuntado que mantienen algunos pensadores teístas hindúes— que ese Creador está «más allá del bien y del mal» (cap. I, 1).

Como muchos otros conceptos trascendentales para la historia de las ideas, la noción de un Ser Supremo perfectamente bueno se remonta en última instancia a Platón. En efecto, ya hemos tenido ocasión de comprobar que la Forma suprema, es decir, la Forma o Idea del Bien, equivale en *La República* a la Forma o Idea de lo Real. Si «bondad» y «realidad» son, pues, sinónimos, deberemos entender que el mal es en esencia negativo, y, por tanto, irreal. Es, pues, suficiente para afirmar que cuando los ateos exigen a los teístas que demuestren cómo se concibe la coexistencia de la realidad del mal con un Creador omnipotente y perfectamente bueno, no son los primeros que construyen el término «bien» según este peculiar, por no decir perverso, uso metafísico (*vid.* Flew, 1984b, aparts. 4.6. y 4.7.; y cfr. 2.45 y ss.).

4. La elección humana y la responsabilidad de Dios

Una de las respuestas al insoluble desafío del «problema del mal» se conoce con la expresión «defensa del libre albedrío» (Flew, 1955). Su táctica consiste en afirmar que los seres humanos, y quizás también otras criaturas, han sido dotadas por Dios de una voluntad libre para actuar, de manera que son responsables ante sí mismas y ante su Creador de las consecuencias negativas de su conducta.

Prácticamente todos, incluyendo en cierta época al presente autor, han insistido en hablar aquí de la libre voluntad, lo que no deja de ser engañoso, porque el quid de la cuestión no reside en si actuamos libre o compulsivamente, sino en si podemos en realidad actuar. No obstante, es patente que la respuesta en ambos casos es categóricamente afirmativa, ya que conocemos por experiencia que las personas, al contrario que el resto de los seres del Universo, somos tanto agentes como pacientes. Es una realidad evidente que cada vez que un agente actúa de una determinada forma, en el sentido más profundo, siempre habría podido hacerlo de otra. Los agentes pueden y no pue-

den elegir. Tales elecciones son a veces libres y otras no. Ahora bien, con libertad o bajo constricción, los agentes que actúan realizan sus elecciones necesariamente entre varias alternativas que se les ofrecen por la sencilla razón de que son agentes.

4.1. Para desentrañar tanto las auténticas implicaciones de la actuación como el hecho de que por nuestra condición de agentes no es inevitable que nuestras acciones sean las que son en cada momento, conviene considerar dos pasajes fundamentales del magnífico capítulo «Sobre el poder», de Locke:

> En mi opinión, cada individuo encuentra en sí mismo un *Poder* para iniciar una acción o abstenerse y para continuar con ella o ponerle fin. De la consideración de este poder... sobre los actos que todos llevamos en nosotros mismos nacen las *Ideas* de *Libertad* y *Necesidad* (Locke, 1975, II [XXI], 7, pág. 237).

En el segundo pasaje, explica Locke no ya lo que es una acción, sino lo que es una acción libre, aprovechando su experiencia médica, al referirse al «baile de San Vito»:

> Abundan los ejemplos más que suficientes en nuestros propios cuerpos. Cuando el corazón de un hombre late, circula su sangre, sin que él tenga poder alguno... para impedirlo; de modo que en cuanto a este tipo de Movimientos, no posee capacidad de elección... no es un *agente libre*. Cuando un Movimiento convulsivo agita sus piernas, él *quiere* impedirlo..., pero no puede parar su perpetua danza (tan extraña enfermedad recibe el nombre de *Chorea Sancti Viti*). En tal caso... está sujeto a la Necesidad de moverse, como la piedra que la raqueta impulsa contra el muro. Por otro lado, una especie de parálisis o de garra atenaza sus piernas... (Locke, 1975, II [XXI], 11, pág. 239).

Tomemos ahora, siguiendo la indicación de Locke, dos categorías distintas de movimiento corporal. Dejando aparte los términos de uso común, llamaremos movimiento al que producen los individuos en tanto que agentes, y moción a lo que sufren en tanto que pacientes. Tendremos, por un lado, movimientos efectuados por personas agentes, y, por otro, mociones impuestas por la necesidad a las personas pacientes, es decir, que escapan a su control.

Con esta distinción fundamental tratamos de ofrecer una definición clara de dos términos capaces de establecer una diferencia neta entre los miembros de dos categorías radicalmente distintas de movimientos corporales. Con ello adoptamos una posición inexpugnable ante cualquier ataque determinista, ya que una definición clara es aquélla en la que se muestra a qué especímenes concretos se aplica di-

cha definición. (Si, por ejemplo, la palabra «flogiston» se pudiera definir con toda claridad resultaría incoherente mantener que semejante cosa no existe ni ha existido nunca.)

4.2. Lo que acabamos de decir en el subapartado 4.1., tiene relación con los comentarios de Miethe en el subapartado 4.3. del capítulo II (cap. II, 4) a mi primera contribución. Miethe afirma allí que mis palabras «no afrontan los argumentos en favor de Dios, si no es (de nuevo) en forma muy secundaria» (cap. II, 4). De esta forma pasa por alto que lo que el teísta presenta como un problema soluble en última instancia, el problema del mal, es desde el punto de vista del ateo una razón para refutar la existencia de un Creador que, por definición (en el sentido más común del término y no desde alguna forma de comprensión metafísica), es perfectamente bueno.

No recuerdo haber afirmado nunca, bajo ningún concepto, que todos los cristianos son calvinistas. Pero como mi memoria es falible, igual que la de Miethe, no elevaré aquí protesta alguna al respecto. Lo único que deseo dejar patente es que tanto San Agustín como Santo Tomás coinciden con Lutero y Calvino en que Dios es, sin género de dudas, la Causa creadora y sustentadora del Universo, y que ello implica de forma inexorable que Dios es el autor supremo y manipulador de nuestra conducta, entre otras muchas cosas, y, según la distinción que hemos establecido más arriba, también lo es del movimiento y de la moción. Como decía Santo Tomás en la primera de mis citas de estos gigantes de la teología: «Toda operación, por tanto, tiene en Él su causa.»

Miethe, sin embargo, se sirve de otras citas en las que el «Doctor angélico» afirma el libre albedrío, pero no contradice ni mis citas del propio Tomás ni las de Lutero. No me deja, pues, otra alternativa que repetir las palabras de este último:

> No hablo de «imposición»... un hombre sin el Espíritu de Dios no hace mal porque le presionen, a menos que se le tome por el cuello y se le arrastre a ello, como se conduce al ladrón y al salteador hasta el castigo; sino que lo hace espontánea y voluntariamente.

Cuando introduje más atrás la imagen de las relaciones entre el títere y el titiritero, la ofrecí como «la imagen más adecuada *para expresar la relación de estas criaturas con el Creador que las sostiene* (cap. I, 4); añado la cursiva ahora), y sin duda lo es; aunque la consciencia de estar vivos, y, precisamente por ello, de ser un tipo no común de marionetas agentes en este mundo, nos duele aceptar la comparación, incluso cuando la aplicamos a una situación tan extraordinaria y tan externa

al contexto cotidiano. No obstante, la imagen sirve aquí para ilustrar que Dios ha hecho de cada uno de nosotros una persona individual que libremente elige hacer o no hacer aquello que Dios ha decidido que hagamos o no hagamos.

5. La explicación y la reducción

Miethe se congratula en decir que la ciencia atea no está en condiciones de dar una explicación satisfactoria. Por otra parte, abundan en sus trabajos los reproches contra quienes intentan explicar el asunto por reducción o descontextualización. No obstante, se equivoca. Explicando cómo algo ha llegado a ser, no se demuestra que no sea. Por el contrario, quien presupone algo es el encargado de demostrarlo. Por ejemplo, para explicar por qué nacen las bellotas de los robles a nadie se le ocurre reducir los robles a bellotas ni —más drásticamente— demostrar el carácter ilusorio de la existencia de los robles.

5. En mi juventud, una de las frases favoritas del Movimiento Cristiano de Estudiantes era «el Dios de los agujeros», porque quienes la empleaban solían estar atentos a los agujeros de la ciencia para colar lo que podríamos definir —con terminología del KGB— «medidas especiales».

Quienes se sirven de tales suposiciones creadas *ad hoc* para sostener su fe, temblarán cada vez que la ciencia anuncie la perturbadora nueva de que acaba de rellenar otro agujero. ¿No sería más inteligente que se esforzaran en desarrollar una teología natural a partir de las reglas y de los prodigios descubiertos por la ciencia, en vez de arañar en el conjunto de problemas que, según ellos, nunca llegarán a resolverse por vía científica?

El propio Miethe, exagerando los agujeros que supuestamente la ciencia nunca rellenará, ha creado una pintura que representa a un Dios curiosamente improvisador y asistemático. ¿Si los materiales del actual Universo son tales que no podemos acceder al conocimiento de la gran complejidad que el Creador ha querido conferirle, por qué no lo ha creado con otros materiales más adecuados a su propósito?

5.2. Criticando mi objeción a la idea de «una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu)», Miethe se pregunta «¿es de verdad más evidente hablar de personas reducibles a "carne y hueso", a máquinas psicoquímicas» (cap. II, 1).

¿Dónde he hablado o escrito yo en tales términos? Es cierto que

he empleado la frase a que él alude sin citarla, en dos ocasiones. En la primera de ellas aducía: «Si las personas fueran en realidad criaturas que *poseen* cuerpos, en vez de —lo que realmente somos— esencialmente miembros de una clase especial de criaturas hechas de carne y hueso, entonces sí tendría sentido hablar de una amputación global del cuerpo» (cap. I, 1). En la segunda ocasión, afirmaba: «en su sentido ordinario, las palabras que designan a las personas —pronombres personales, nombres propios, términos aplicados a personas que cumplen determinados papeles como "portavoz", "oficial", "primer ministro", "aviador", etc.— se emplean para nombrar o referirse a los miembros de una clase especial de criaturas de carne y hueso».

La única razón que se me ocurre para comprender por qué Miethe opina que estas dos frases significan que estoy hablando de «personas reducibles a "carne y hueso", a máquinas psicoquímicas» es su convicción de que yo *asumo* de partida «que el ser humano no es más que "carne y hueso", y que su cuerpo —y, por tanto, todo lo que constituye una persona— es reducible a una máquina psicoquímica» (cap. II, 1).

Sin embargo, mantener que las palabras aplicadas a la personas «se emplean para nombrar o referirse a una clase especial de criaturas de carne y hueso» no significa necesariamente que esas criaturas peculiares no posean alguno o varios componentes no carnales. Si alguien puede aportar pruebas en un sentido *positivo* a la idea de estos componentes y explicar cómo identificar y reidentificar tales especímenes, no tiene más que mostrarlas en apoyo de sus teorías. (Es necesario resaltar aquí el término «positivo», pues los adjetivos «incorpóreo», «inmaterial», «no carnal» y «no físico» son todos negativos, y sólo nos dicen que los nombres que califican no son en absoluto lo que son.) Lo único que mi aseveración semántica trata de invalidar es la afirmación de que las personas *son* esencialmente esos componentes hipotéticos y no carnales.

Supongamos ahora que rechazamos por completo la posibilidad de que los seres humanos contengan algún componente no carnal. En tal caso, una expresión como «las personas se reducen a "carne y hueso"» podría significar que no hay nada que pueda declararse de las personas que no pueda declararse también de la carne y el hueso. No obstante, estoy seguro de que nadie sostendría jamás algo tan estúpido y tan patentemente falso. Todos sabemos que cuando un ser humano tiene la desgracia de ser arrollado por una apisonadora queda reducido a un amasijo de carne, sangre y huesos rotos, pero esa masa no es ya una persona, y no por que las personas *«sean* esencialmente» criaturas no carnales, inmunes a la destrucción física, sino porque los despojos de su carne no poseen ya las propiedades distintivas y peculiares de las personas.

Capítulo IV

Una segunda refutación

Terry L. Miethe

Introducción

Reconozco haber «acusado» a Flew en el capítulo II de «arrojarse a la yugular teísta» (Miethe, cap. II, 1; Flew, cap. III, 1). Ahora, después de su segunda intervención, me doy cuenta de que ha restringido su ataque a «mi yugular teísta» en particular. No esperaba menos de mi amigo. Flew admite ser «un cierto tipo de ateo» (cap. III, Intr.); en efecto, es un *tipo* muy personal de ateo. Como ya he tenido ocasión de decir antes (II, notas 3 y 4, y en otras obras), Tony Flew es el más amable de los ateos que yo he tenido la fortuna de conocer.

En cuanto al «asombroso» reconocimiento por su parte de ser «un cierto tipo de ateo», me trae a la mente unas palabras del presidente Reagan que cito de memoria: «Si anda como un pato y grazna como un pato, es que es un pato.» Comprendo que no es precisamente una forma «erudita» de establecer la «categoría pato», ni tampoco (y esto es peor) de caracterizar al anterior presidente de Estados Unidos, sin embargo, no deja de haber algo de verdad en semejante «definición», pues aunque carece de sustancia erudita, posee todos los criterios empíricos que Flew exige a las cosas para creer en ellas como entidades reales[1].

En el capítulo I, Flew ofrece lo que él llama «un sentido más com-

[1] ¿Volverá a sostener Flew en esta respuesta —como ya hizo en su primera exposición— que él no necesita una verificación empírica de las afirmaciones sobre la existencia de Dios?

pleto» para el término ateo (cap. I, 1), que en realidad no nos dice nada nuevo. Dejando aparte el «lenguaje suave» con que lo presenta, ya había dicho lo mismo en otra coasión (cap. I, 1):

> En el presente contexto de la discusión, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, se exige al ateo una negación total o, al menos, una incredulidad efectiva en que el concepto de Dios que comparten los «pueblos de las Escrituras»... se corresponde con un determinado objeto existente en la realidad.

No obstante, Flew *sigue sin creer* en «la existencia de un objeto real», llamado Dios, aun cuando lo «definamos» como a él le gusta, desde su punto de vista de «ateo negativo» (cap. I, 1). De manera que llámase «ateo negativo» o «ateo positivo», el final, en ambos casos, no es otro que el del «pato» del presidente Reagan. En el capítulo II, «Una primera refutación», mantenía yo que la posición de Flew carece (en el fondo, como la de Reagan) de erudición académica y de perspectiva empírica, es decir, que necesita ser más empírica y no menos. Precisamente, al referirse a este argumento desarrollado por mí en la primera contribución, dice Flew: «...debo aclarar en seguida que no me siento identificado con el tipo específico de ateo que el profesor Miethe describe, y al que se enfrenta, de modo muy especial en la penúltima frase de "Una primera refutación"» (cap. III, Intr.). La penúltima frase aludida es la siguiente: «La cuestión es si para el ateo, aceptando que sus supuestos, su concepto definidor de la realidad y su limitada visión de la experiencia, es decir, su experiencia "atea", es coherente, continua y comprometida, resulta racional negar la realidad de Dios» (cap. II, 5). A mi parecer es ésta la pregunta definitiva que se ha de plantear a cualquier ateo. En efecto, mantuve, y mantengo, que Flew establece suposiciones, definiciones de la realidad y nociones de la experiencia muy limitadas. Es más, al calificarse a sí mismo de «un cierto tipo» no está negando que *descarte* la posibilidad de alguna prueba evidente de la existencia de Dios.

Entonces, ¿qué clase de «ateo» es Flew? ¿Nos lo ha dicho en realidad? Yo creo que sí. En el apartado 1.1. del capítulo I, define como ateo a aquél a quien se exige «la total negación o al menos una incredulidad efectiva en el concepto de Dios que comparten los "pueblos de las Escrituras"... (lo) que establece la correspondencia con un determinado objeto existente en la realidad». También yo acepto esta definición del «ateo» (cap. II, 1). ¿Qué parte de la definición es la que no quiere aceptar Flew?, quizás la que dice «total negación». Ya he apuntado al respecto que en las conversaciones privadas Flew me ha confirmado que él, en realidad, es agnóstico (II, nota 4).

Pero ahora Flew prefiere usar el término «ateo negativo», aunque también él admite haber adjudicado a la palabra dos sentidos distintos en su presentación (cap. III, Intr.). Es posible que quisiera decir lo siguiente: «... todos los que por cualquier razón dicen con Bradlaugh: "No sé qué quiere decir usted cuando dice Dios; yo no poseo una idea de Dios... No lo niego, sin embargo, porque no puedo negar lo que no puedo concebir"». Ya establecí en mi primera exposición (cap. II, 1) que me gustaba esta forma de definirlo porque, al menos superficialmente, *parece* más abierta que la que Flew llama «ateísmo positivo». Flew escribe: «Con tal interpretación el ateo no es ya quien positivamente declara la no existencia de Dios, sino sencillamente, aquel que no es teísta. Permítasenos introducir en este punto para futuras referencias del lector las etiquetas «ateo positivo» para el primero y «ateo negativo» para el segundo» (cap. I, 1; cap. II, 1).

Digo que el llamado «ateo negativo» parece *superficialmente* más abierto, pero ¿lo es, en realidad? ¡No!, como, en mi opinión, se desprende claramente del examen del «ateísmo negativo» de Flew y de la inclusión de aquella tercera subclase de los que «se niegan a permitir (aunque la afirmen) "que la existencia de Dios afecte a su vida cotidiana"». Desde luego, yo he acogido con «entusiasmo» (cap. III, 1). esta última definición porque me parece que al incluirla dentro del «ateísmo negativo», Flew ha entendido algo muy básico para la fe. Pero, ahora, son otras mis inquietudes.

Si Flew ha *comprendido* de verdad por qué debe incluir la «tercera subclase» en el «ateísmo negativo» es que, en realidad, la supuesta apertura de su definición «ateo negativo», es decir, «aquel que no puede negar lo que no puede concebir», acaba por ser una negación de Dios, ni más ni menos que lo es la del «ateo positivo» (recordemos que en su segunda colaboración incluye también este concepto dentro del «ateo negativo»), la de la «tercera subclase» e incluso la de la «cuarta» (cap. III, 1). Para el creyente (y para todos, en realidad) negar la *idea* de Dios es negar su *existencia* real, al margen del lenguaje que se quiera emplear. Recordemos que Hans Küng señala que existe un «juego de palabras ateo» que no se autojustifica (cap. II, 1). Volviendo de nuevo al pato del presidente Reagan: un «ateo» es un ateo, se llame como se llame.

Creo haber demostrado en «Una primera refutación» que Flew no está abierto (al menos no tanto como para tomarse la molestia de examinarla) ante «la evidencia de una forma más adecuada y completa» (cap. II, 1). Lo que hace Flew, a mi parecer, es utilizar un lenguaje muy «hábil» (debo confesar que esperaba eso, pero también mucho más) que le permite soslayar las verdaderas implicaciones de su posición. Tengo a mano un diccionario que describe a Flew en los siguientes términos: Flew, Antony (1923). Filósofo del siglo xx, perte-

neciente a la escuela analítica, según la cual el fin de la filosofía es el análisis del lenguaje» (Erickson, 1986). Sin embargo, es algo más que análisis de lenguaje lo que debería plantearse en este debate.

Como he indicado una y otra vez en «Una primera refutación» es la propia realidad lo que debemos analizar. Los muchos intentos de Flew por cortar un pelo en el aire cuando se trata de definir las distintas clases de «ateo» acaban siempre en el mismo «pato». No debemos —ni podemos— «definir» arbitrariamente grandes zonas de la realidad por el solo hecho de que no encajan en nuestra definición preestablecida. Creo haber probado que Flew lo hace. No basta con decir que no tengo una idea de Dios, si al mismo tiempo no niego «su» existencia real. Habrá que examinar las distintas formas de realidad y explicar por qué existen millones de personas que sí poseen una idea o concepto de Dios, desde los más grandes filósofos hasta los hombres comunes. Demorarse en establecer definiciones sobre los distintos tipos de ateo es perder la perspectiva del debate. No estamos aquí para definir a los ateos, sino para hablar de la pregunta ¿existe Dios?

1. «Teología y falsificación» - Respuesta

Flew nos dice que su «intención inmediata» es demostrar (y cita aquí de nuevo, cap. I, 1) lo siguiente:

> Mientras que en todos los demás casos («El Monstruo del lago Ness y el Abominable Hombre de las Nieves») poseemos algunas descripciones que definitivamente nos capacitarían para identificar a cualquier miembro de una hipotética clase en caso de que la fortuna nos pusiera frente a un auténtico espécimen, no es así para esta concepción de Dios, y puede que para ninguna otra.

Flew continúa: «Este problema es significativamente distinto al que presenté en mi "antiquísimo ensayo"» (cap. III, 1). Ahora bien, ¿qué es lo que discute aquí? Como él mismo dice, es cierto que no discute sobre la «existencia (o mejor dicho sobre la no existencia) de Dios», sino sobre la imposibilidad de que el concepto «Dios» tenga un significado. Habla como si fuera a demostrarnos algún argumento al que el teísta nunca hubiera contestado antes y que debería afrontar ahora por primera vez.

Flew dice que en su «antiquísimo ensayo», «se trataba... de reflexionar... (para el lector "desinformado" aclara que reflexionar significa "pensar con detenimiento y precisión") sobre el amor y la bondad de Dios». Para «resolver tal cuestión», vuelve a citar «al menos el último párrafo de mi escrito de hace cuarenta años» (cap. III, 1). Flew

afirma que yo he seguido adelante «malinterpretado sistemáticamente» su «antiquísimo ensayo», y continúa: «Miethe asegura erróneamente, sin molestarse en demostrarlo, que al reproducir la parábola establezco varios supuestos desfasados...» (cap. III, 1). Flew escribe: «El hecho, sin embargo, es que yo no establecí nunca tal supuesto, ni en los tiempos del ensayo antediluviano ni en ninguna otra ocasión, como no lo ha hecho ninguno de los otros filósofos que Miethe asocia a esta actitud (la defensa del "analítico principio de verificación"» (cap. III, 1).

Creo llegado el momento de establecer tres puntos:

1) Flew dice: «nunca establecí tal supuesto» (cap. III, 1). ¿A qué se refiere, a la verdad del principio de verificación? Nos dice que el propósito de aquel «antiquísimo ensayo» («Teología y falsificación») era «reflexionar sobre el amor y la bondad de Dios», es decir, «tratar del problema del mal», lo que no es exactamente tratar la existencia de Dios como tal. Ahora bien, ¿qué es lo que encontramos al examinar con atención el ensayo? Es bastante claro que las pruebas que los investigadores realizan para establecer la existencia de un «jardinero» («Dios» en este caso) —la vigilancia (mirada), la valla de alambre espinoso (mirada) electrificado (oído) y el perro guardián (olfato)— son empíricas.

Cuando el escéptico se desespera porque no entiende cómo puede el creyente decir que «un jardinero invisible, intangible y eternamente esquivo es distinto a un jardinero imaginario o, incluso, a un jardinero que no existe en absoluto» la *única evidencia* que admite para probar la existencia del «jardinero» es la *empírica*. La parábola se plantea así de forma que no cabe otra verificación distinta a la evidencia física, a los datos de los sentidos o al Principio de Verificación. Todo el argumento es empírico por naturaleza. ¿Qué puede probar, entonces?

El argumento es incuestionable si se trata de la *existencia* del «jardinero» y, en todo caso, secundario, si se trata de su naturaleza bondadosa (recuérdese: «donde crecen muchas flores y muchas *malas hierbas*» (la cursiva es mía). Las «malas hierbas» serían aquí el mal, de modo que el creyente no niega explícitamente su existencia. De hecho, no se mencionan para nada esas «malas hierbas». La afirmación del creyente se refiere a la «existencia»: «Tiene que haber un jardinero que cuide este jardín.»

Flew indica no menos de cuatro veces (las dos citadas, más media página de su ensayo) que la cuestión *es* la existencia de Dios. De hecho, en una ocasión menciona la palabra «tautología», y lo hace en dos ocasiones más (cap. III, 1) a partir de su «antiquísimo ensayo», diciendo siempre en resumen la misma cosa: a) «les parece que ciertos hechos o secuencias de hechos... aportan razones de peso para con-

cluir "que no existe ningún Dios"...» (cap. III, 1), y b) «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la negación evidente... de la existencia de Dios?» (cap. III, 1). ¿Qué es, pues, lo que yo he malinterpretado? Sigue pareciéndome claro que todo el ensayo asume el Principio de Verificación. No veo cómo se puede negar; ni, en el contexto de este argumento (aunque después se *intente* llevar al plano distinto del «concepto de Dios»), por qué habría de negarse.

Flew ya había (cap. I, 4) citado a Hume con entusiasmo —avisando de su intención de «emplear de nuevo la refutación de la teología natural... que realizó Hume» (cap. I, 3)— en estos términos: «La *existencia*, pues, de un ser cualquiera sólo puede probarse mediante argumentos sobre su causa o sus efectos; y tales argumentos se basan enteramente en la *experiencia* (la cursiva es mía). Hume relaciona la «experiencia» con ciertos hechos como la caída de un guijarro y el control de los planetas en sus órbitas, y Flew añade: «Finalmente, no sólo es imposible conocer antes de la *indagación empírica* que una cosa o clase de cosa en particular es la causa o no de otra cosa o clase de cosa...» (cap. I, 4) (la cursiva es mía).

Y, como si la anterior referencia no fuera suficiente, vuelve a citar al filósofo:

> Hume insiste en que la experiencia debe ser «el único modelo de juicio para ésta y otras cuestiones de hecho». Y añade que «las hipótesis religiosas... deben considerarse únicamente un método particular para examinar... los fenómenos del universo» (cap. I, 3).

Flew escribe (tras exponer a lo largo de dos páginas lo que él piensa que Hume demuestra con toda claridad):

> La conclusión que a mi parecer sostenía Hume, aunque yo no pueda probarlo, es que *debemos tomar el Universo tal como es y como nuestros científicos lo explican, a través de los descubrimientos de sus leyes.* Es una versión de lo que Pierre Bayle aconsejó a Hume que llamara ateísmo stratoniano (cap. I, 3) (la cursiva es mía).

Si Flew no aboga por la «verificación empírica» como prueba de la realidad última, no sé qué otra cosa podría deducirse de su planteamiento. Sin embargo, ignora que la ciencia más reciente apunta a una causa más allá del universo físico (cap. II, 1; *vid.* también Gange, 1986; Wilder-Smith, 1981 y 1987). Pues bien, nos dirá luego (capítulo III, 1) que tal verificación empírica no es necesaria, y que él «nunca» lo había sostenido. No deja de ser interesante.

Ahora sé que ante mi afirmación Flew declara «tanto mi sorpresa como mi arrepentimiento» (cap. III, 1).

2) Este debate *en concreto* no trata del problema del mal *per se,* aunque creo que en mi primera contribución (cap. II, 1 y 4) quedó claramente asentado y que la respuesta reside en la defensa del concepto de libre albedrío. Recomendé, entonces, varias obras a propósito de este problema, por ejemplo: Lavelle, 1940; Lewis, 1962; Sontag, 1970; Wenham, 1974; Geisler, 1978; y Miethe, 1984, páginas 127-32. Pese a todo lo cual, Flew continúa ignorando las consecuencias que tiene para el problema el concepto de libre voluntad.

3) Flew expresa su deseo de dejar definitivamente atrás el «antiquísimo ensayo» «Teología y falsificación», para situar el debate «en un terreno nuevo y mucho más fructífero» (cap. III, 1). Sin embargo, es eso lo que él no hace, ya que ignora prácticamente todo lo que yo he dicho en respuesta al problema supuestamente nuevo del concepto de Dios (cap. II, 1). Por mi parte, señalo:

> Es natural que el concepto de Dios presente «problemas» si la posibilidad de una realidad «extrafísica» se ha definido previamente como algo fuera de lugar, fuera de la existencia, y si toda experiencia humana —y, por tanto, la realidad tal como la conocemos— se ha definido como reducible a un proceso físico-mecánico (capítulo II, 1).

En el capítulo II, en el primer apartado, explico por qué ha constituido un problema el concepto de Dios durante los últimos setecientos años, a partir de Plotino. Al aceptar la idea plotiniana de que lo Uno o el Bien está más allá del ser, de la esencia y del conocimiento (que Dios es absolutamente lo otro), la teología occidental ha hecho el juego al ateísmo. Como ya aduje (cap. II, 1 y 5), aquí no tenemos ni por qué aceptar tal definición ni por qué allanar el camino a los ateos.

Sí, Flew nos dice que le gustaría superar los «problemas que plantea el concepto de Dios...» (cap. I, 1) y que él «nunca» estableció «tal supuesto... como no lo ha hecho ninguno de los filósofos que Miethe asocia a esta actitud» (cap. III, 1), pero cita a John Wisdom: «La existencia de Dios no es ya una cuestión experimental, como lo fue en otras épocas», y, también, «Ello es debido en parte, si no totalmente, a nuestro mejor conocimiento de por qué las cosas ocurren como ocurren» (cap. I, 1). La conclusión para Flew es que ciertos asuntos (como la existencia de Dios) no son ya materia de «apuesta» porque la ciencia moderna ha explicado cómo ocurren las cosas. Pero se trata de un modo desfasado de entender la ciencia moderna y sus supuestos, como ya dije en «Una primera refutación», en el apartado 1 del capítulo II. Y conviene recordar que las citas de John Wisdom aparecen en el mismo párrafo que Flew comienza así: «Un reconocimiento paralelo y unas dificultades similares a las del concepto de Dios...»

De este modo, Flew se equivoca a mi parecer en tres cosas: Primero, en que su ensayo «Teología y falsificación» no trata el principio de verificación y sí, fundamentalmente, el problema del mal. Segundo, en que ha «pensado con detenimiento y precisión» («reflexionado») sobre el citado problema del mal (cap. III, 1) en relación con el argumento del libre albedrío[2] en su «antiquísimo ensayo» (tampoco este debate nos proporciona el espacio suficiente para abordarlo). En tercer lugar, Flew nos dice: «Por el contrario, la verdad es que el propósito de mi escrito era situar la cuestión en un terreno más nuevo y fructífero» (cap. III, 1). Ahora bien, ¿es eso lo que ha hecho? No; en mi opinión no ha logrado llevarlo a un «terreno más nuevo y fructífero» en cuanto a la cuestión del «concepto de Dios», ya que respecto a este problema se limita a mantenerse en un marco totalmente empírico (como al ateo le gusta definirlo). Me da la impresión de que en sus cinco primeras páginas (cap. III) habla mucho para no aclarar nada más que su condición de ser «un cierto tipo de ateo».

Las cinco primeras páginas de su «Primera réplica» suscitan una pregunta muy interesante, pero antes de formularla me gustaría puntualizar que desde su «antiquísimo ensayo» (escrito hace más de cuarenta años) hasta sus debates de 1985 Flew ha venido exigiendo «evidencias» sobre la existencia de Dios a los teístas que obligan a éstos a examinar la cuestión en contra de sus propias hipótesis. De modo que no estaría de más, ya que según él mismo afirma se encuentra dispuesto a aceptar que el Principio de Verificación y la necesidad de «probar empíricamente cualquier proposición...» no son indispensables (ahora), preguntarle sobre qué bases establecería el argumento *en favor* de la existencia de Dios.

2. «Dios y la metafísica» - Respuesta

La principal finalidad de Flew en este apartado es castigarme por lo que no he hecho *todavía*, ignorando lo que sí he hecho y el fundamento de mi argumentación. Así, escribe:

> Si Miethe no hubiera derrochado sus energías y el espacio de este libro en refutar ideas que yo ni he expuesto ni he querido exponer y, sin embargo, se hubiera aplicado a rechazar lo que yo he dicho en realidad a lo largo de «La presunción de ateísmo», con el ánimo de derrotar mis conclusiones, habría podido aportar un desarrollo más amplio de la cuestión, en vez de limitarse a especular (cap. III, 2).

---

[2] *Vid.* Richard Purtill, «Flew and the Free Will Defence» en *Religious Studies*, 13 (1977), págs. 477-83.

Sin embargo, mantenía yo en el capítulo II de «Una primera refutación» y sigo manteniéndolo en las nueve páginas de esta mi segunda colaboración que *ya* he contestado y refutado las suposiciones implícitas y explícitas de la exposición de Flew. En todo caso, el lector decidirá.

La intención principal de mi capítulo II fue examinar sistemáticamente «La presunción de ateísmo» de Flew y demostrar por qué gran parte de lo allí expuesto era erróneo o carecía de perspectiva histórica. Más tarde, utilicé algunas páginas más para introducir aquellos conceptos referentes a «Dios y la metafísica» que considero esenciales dentro de la historia de la filosofía para formular una filosofía de Dios, por ejemplo, «El punto de partida de la metafísica», «Los fundamentos empíricos de la metafísica», «Una metafísica de la creación», y «La distinción real». Pero Flew se limita a ignorar la perspectiva metafísica.

2.1. Flew menciona (cap. III, 2) que «Miethe habla bien del argumento ontológico...». Es cierto, pero también lo es mi afirmación de que no pensaba «defender en este libro» tal argumento. El argumento ontológico (del griego *ontos*, ser) consiste en afirmar que la sola presencia del concepto de Un Ser Perfecto o Necesario prueba la existencia de ese ser. Aunque Santo Tomás no considera válido el argumento de Anselmo, él mismo sostiene que si podemos hablar de Dios como tal su existencia es un hecho evidente: «Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est; cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse» («Hablando en términos absolutos la existencia de Dios es evidente en sí misma, ya que Dios es en Su propio ser» [*Summa contra gentiles,* 1.11.1]).

El argumento ontológico se basa *a priori* y exclusivamente en la pura razón. Históricamente, el argumento ha conocido varias formas que parten en esencia de dos argumentaciones distintas, ambas referidas a Anselmo (1033-1109), una en el segundo capítulo y otra en el tercero de su *Proslogion*. Kant se refirió críticamente a una segunda forma del argumento ontológico que al parecer se encontraba en Anselmo. Si partimos de la validez de la crítica kantiana, según la cual «la existencia no es un predicado», ello afectaría sólo a la primera forma del argumento de Anselmo, basada en la predicabilidad, y no a la segunda, basada en la índole inconcebible de la no existencia de Dios.

Aunque no sea mi intención desarrollar aquí el argumento ontológico, quizás sería conveniente echar un vistazo a los conceptos «existencia» y «necesidad». La base del ataque al conocimiento metafísico por parte del empirismo lógico ha residido siempre en la divi-

sión de las afirmaciones proposicionales cognitivas en analíticas y sintéticas:

> Las proposiciones analíticas son necesarias, pero están desprovistas de contenido existencial. En su versión extrema, la de Wittgenstein, son meras tautologías,... sin referencia extralingüística. Las matemáticas y la lógica están divorciadas de la ontología... Las proposiciones sintéticas son sólo contingentes y están sujetas a la verificación o a la falsificación empírica (Eslick, 1968, pág. 262).

Es decir, en el principio el movimiento positivista encontró la vía de la certeza en los sentidos, pero en seguida se conformó con la probabilidad.

Es patente que la división entre analítico y sintético vacía de sentido cualquier afirmación metafísica. El propio Wittgenstein comprendió al final de su *Tractatus* que al hablar de las relaciones del lenguaje con el significado y con los hechos, teniendo en cuenta que esto no es el resultado de la inmediata percepción de los sentidos, estaba hablando de lo inefable. La metafísica es un intento de predicar algo necesario sobre el orden existencial. Pero la dicotomía positiva hace lo factual y lo necesariamente no factual enteramente contingentes. El propio Kant restringía la pretensión de síntesis *a priori* a lo que él llamaba fenoménico, no a lo nouménico.

Las raíces históricas de tal clasificación exclusiva y exhaustiva, de esta dicotomía, se encuentran ya en el pensamiento de Aristóteles, Leibniz, Hume y Kant. Morton G. White acierta cuando las ve prefiguradas en Aristóteles (White, 1970, págs. 75-91). No es otra cosa la distinción aristotélica entre predicación esencial y predicación accidental. La diferencia entre Aristóteles y el moderno empirismo lógico reside en que la predicación esencial es existencial para Aristóteles. La contingencia de la existencia física y corruptible no es absoluta. «X» existe por la esencia o por la forma. Hay, pues, al menos una necesidad hipotética en las especies animales y vegetales, incluso aunque no existan particulares en tales especies.

Hartshorne acierta cuando afirma que el argumento ontológico de Anselmo se encuentra anticipado en Aristóteles. Las sustancias separadas, esto es, las realidades puramente formales, tienen una existencia necesaria real. Hay, así, entidades necesariamente existentes que poseen ciertas propiedades contingentes. Se trata de una de las nociones más importantes de la metafísica neoclásica de Hartshorne. Este autor piensa que hay cosas que son a la vez necesarias en existencia y contingentes respecto a las cualidades de una actualidad concreta.

La distinción de Leibniz entre verdades de hecho y verdades de la

razón es una forma más de la distinción entre síntesis y análisis. Para Leibniz las verdades de hecho son contingentes. La existencia no es un predicado contenido en los sujetos de tales verdades; sólo en Dios es la existencia un predicado analíticamente contenido. Así, la proposición «Dios existe» es para Leibniz una verdad de la razón. Las verdades de la razón son necesarias e innegables, sin resultados autocontradictorios. Lo que parece más sólidamente empírico en Leibniz toma la dirección del racionalismo. Su distinción entre analítico y sintético toma una dirección completamente opuesta cuando se compara con la efectuada por los positivistas lógicos de nuestra época.

La contribución de Hume ha constituido el modelo clásico del empirismo lógico moderno. En Hume hay que elegir entre las verdades necesarias de la matemática y la lógica, y las verdades contingentes de las ciencias empíricas.

La distinción de Hume entre «relaciones de ideas» y «cuestiones de hecho» parece responder a la disyunción analítico-sintética de nuestros positivistas, y su consejo de arrojar los libros de metafísica a la hoguera representa la primera y definitiva aparición de esta forma de interpretar el dualismo (Miethe, 1976, pág. 175).

Hume nunca aborda explícitamente la cuestión de por qué todas las verdades *a priori* son analíticas.

La mayor contribución de Hume a la formación de los modelos del empirismo lógico contemporáneo parte de su ataque al principio causal, según el cual todo lo que llega a existir debe tener una causa para su existencia.

> Si no es contradictorio negarlo, entonces no habrá otro modelo que el pluralismo de los fenómenos relacionados externamente: el atomismo sensorial de Hume y el atomismo lógico de Rusell. Es esto lo que yace en el fondo de la negación de la necesidad existencial por quienes sostienen el dualismo analítico-sintético, ya sea en la versión de Hume, ya sea en la de los positivistas (Miethe, 1976, pág. 175).

Al extremo opuesto encontramos la afirmación de que sólo la relación interna de las apariencias constituye el caso real. Si esto fuera cierto toda contingencia se perdería dentro de la unidad de lo Absoluto, esto es, dentro de la necesidad existencial no cualificada. Si queremos evitar ambos extremos, tanto la necesidad existencial como la contingencia existencial deberán ser compatibles dentro de una armonía modal, como señala Charles Hartshorne.

Para Kant el conocimiento es tanto puro como empírico. Kant, Hume y los empiristas lógicos coinciden en que la experiencia no puede revelar la necesidad o la universalidad estricta. El conocimien-

to puro o *a priori* es necesario y universal, independiente de la experiencia. El conocimiento empírico o *a posteriori* es contingente. Para Kant, la distinción entre analítico y sintético concierne a los juicios, dependiendo de que el predicado pertenezca o no al sujeto. Según Kant, el mundo científicamente cognoscible depende del *a priori* sintético, cuya existencia niega el empirismo lógico.

> En el fondo subyace, sin embargo, un gran acuerdo sobre la intuición estrictamente sensorial, y una negación de la intuición intelectual humana. La existencia no es un predicado analíticamente contenido en todos los sujetos. La noción de existencia necesaria no posee un origen o un contenido empírico, y el paso en el pensamiento desde la existencia contingente a la existencia necesaria identificada en el *ens realissimum* de Dios se hunde en el naufragio del argumento ontológico. Las ideas metafísicas no pueden constituir un conocimiento positivo, sino sólo regulativo (Miethe, 1976, página 177).

Yo niego, con W. V. Quine, Morton White y Nelson Goodman, los dos dogmas del empirismo, es decir, la distinción exclusiva analítico-sintética y la verificación de la teoría del significado. No creo que exista distinción alguna entre lo empíricamente verificable y lo que se refiere solamente al lenguaje. Las afirmaciones metafísicas no son de una clase diferente a las científicas. Quine admite al mismo nivel las proposiciones metafísicas y las científicas, para las que las primeras tienen ahora una importancia existencial.

El debate sobre la existencia y la necesidad presenta aún otra «dirección sorprendente y heterodoxa». Se trata de la metafísica neoclásica de Charles Hartshorne. Tres son sus libros fundamentales: *The Logic of Perfection* (1962), *Anselm's Discovery* (1965), y *Creative Synthesis and Philosophic Method* (1970). La metafísica de Hartshorne rehabilita, en lógica modal, el argumento ontológico de la existencia de Dios debido a Anselmo de Canterbury (1033-1109).

Es Hartshorne quien ha visto los dos argumentos distintos de Anselmo, uno en el *Proslogion* II, el más débil, y otro en el *Proslogion* III.

> Gran parte de la filosofía occidental, empezando por Gaunilo, el primer crítico de Anselmo, parece ignorar el argumento del *Proslogion* III, que es, sin embargo, la auténtica prueba. La definición que Anselmo hace de Dios es una fórmula bien conocida: un ser tal que ningún otro mayor puede concebirse. La primera versión del argumento gira alrededor de la superioridad de la existencia sobre la no existencia, o de la existencia real sobre su simple concepción mental. Tal argumento queda abierto a la objeción de la «isla más perfecta», debida a Gaunilo, ya que implica un máximo de perfección en la existencia de cualquier género o clase de cosa (Miethe, 1976, pág. 178).

Por eso Hartshorne considera falsa la primera forma del argumento registrado en *Proslogion* II. Lo que sorprende de verdad es la ignorancia casi universal sobre el segundo argumento que se apoya en fundamentos muy distintos.

El «principio de la verdad» para Anselmo dice que «es mejor la existencia que no puede concebir la alternativa de no existir que la existencia que puede concebir tal alternativa», de forma que un Ser Mayor imposible de superar por otros no puede no existir. Según Hartshorne, sólo existen cuatro alternativas posibles en esta área, de las cuales sólo una puede ser verdad: 1) el positivismo, que contesta la definición de Anselmo negando cualquier idea de Dios; 2) que una tal propiedad puede concebirse como no existente; 3) que una tal propiedad puede concebirse como existente y como no existente; y 4) un teísmo *a priori* que sostiene que la propiedad es concebible *sólo* como existente. Hartshorne sostiene que si pueden eliminarse los tres primeros sólo el cuarto sería verdad.

Según Hartshorne, podemos encontrar en Dios tanto los polos absolutos como los relativos. Dios es necesario en su existencia, pero contingente en su realidad concreta. Así, es superable no por otros, sino por sí mismo, de forma que la existencia del Ser Mayor no puede ser contingente.

> Pero en Dios la *existencia* necesaria misma, en tanto que superable por otros en conocimiento, bondad y perfección sin reservas, es abstracta. Que tales perfecciones se realicen de algún modo en la Divina Realidad es necesario, pero el *cómo* es contingente. Sólo así, según Hartshorne, se respeta la realidad de la creatividad y la libertad divinas, y de la participación de Sus criaturas en esa libertad y creatividad.
>
> De esa forma la refutación de la primera y la tercera alternativas es un hecho (Miethe, 1976, pág. 179).

Si la propiedad de Anselmo fuera concebible como existente y no existente, entonces sería superable. La posibilidad de concebir la no existencia sería un residuo inalterado por el hecho de existir. Sin embargo, la posición modal de Hartshorne es independiente de los hechos, luego, los hechos no determinan la posibilidad de concebir.

La segunda alternativa se elimina porque un ideal no puede tener un significado claro y coherente y, aun así, ser incapaz de existir. De este modo llegamos a la única alternativa viable: la cuarta.

> En efecto, un ser necesario es la base de toda posibilidad. Negarlo es afirmar la contingencia universal, en sí misma una proposición que ni es factual ni es empírica. Las dos proposiciones contrarias «Dios existe» y «Dios no existe» no son hipótesis factuales (Miethe, 1976, pág. 180).

Ambas son en realidad dos sistemas metafísicos para Hasrthorne, porque no se refieren a los hechos, sino a lo que va a ser un hecho. La relación del pensamiento con la existencia en el argumento ontológico es incluir la existencia del ser universal y no superable, cuya existencia es compatible con cualquier situación de hecho.

La «idea» de que nada existe establece una relación absurda e imposible entre el pensamiento y la existencia. La afirmación de la contingencia universal no es posible por incoherente. El no ser es impensable. Heidegger se equivocó cuando supuso que la más importante pregunta metafísica era por qué existe algo, en vez de por qué no existe nada en absoluto. Para Eslick sería una pseudopregunta.

> El genio de Hartshorne al plantear la estrategia de Anselmo es evidente a mi parecer. Se trata ni más ni menos que del punto de apoyo que restituye a la experiencia la inteligibilidad metafísica. Aunque el pensamiento metafísico no es empírico, sí es experiencial en el sentido más amplio. Hartshorne ha sido capaz de demostrar que *ser* es experimentar y que es, sobre todo, estar incluido en la experiencia contingente del ser necesario, Dios. Como Arquímedes, que sólo requería una palanca para mover el mundo manteniéndose fuera de éste, Hartshorne ha cumplido la hazaña dentro de la metafísica (Miethe, 1976, pág. 181).

2.2. Construir una filosofía de Dios representa un proyecto de gran importancia y complejidad, y requiere un precio que no todos, en nuestro mundo regido por la comodidad, están dispuestos a pagar. No obstante, este mundo —tal como usted y yo lo experimentamos— necesita ese esfuerzo hoy más que nunca. Estoy convencido de que debemos rastrear la historia (tanto en sentido positivo como negativo), el pensamiento filosófico, la revelación, la experiencia personal y todos los campos de la verdad y el conocimiento.

Es evidente que no basta la naturaleza de Dios que nos ha legado el pensamiento filosófico griego, como lo es que el concepto cristiano de Dios posee mucha más riqueza. Considerar a Dios una unidad simple y absoluta que no admite grados impide conocer cómo pueden participar en algo que no tiene partes las distintas cosas físicas. La identificación de lo Uno de Platón con Dios, tal y como fue interpretada por Plotino, ha creado una teología negativa dentro de la historia del pensamiento occidental cristiano. La teoría tradicional de la naturaleza de Dios ha hecho siempre hincapié en su absoluta simplicidad y su absoluta trascendencia, de forma que todas las cosas resultan indignas de este ser indivisible y trascendente. Semejante Dios no es el de la revelación cristiana.

Platón no pensaba en la divinidad en su contexto teológico. Para Platón la unidad simple es lo Uno o el Bien de su pensamiento tem-

prano, y es el principio de las Formas. Nunca abandonó la idea de lo Uno como principio de las Formas, pero éstas no pueden ser simples unidades. Él mismo vio, en la primera hipótesis del *Parménides*, que si tomamos lo Uno como tal nada podemos decir de él. Son muchos los filósofos que lo han repetido hasta hoy mismo. Las consecuencias de esta unidad simple y absoluta fueron catastróficas para Platón. Nada más podemos predicar de tal unidad. Esto significa lógicamente que cualquier cosa sobre la que se hable o a la que se quiera atribuir cualidades debe ser compuesta (Miethe, 1976, págs. 36-46).

Incluso si se quiere afirmar que «uno es uno» o que «uno es», la noción «ser» añade ya algo a la unidad tomada en sí misma. Para afirmar algo cierto sobre «X», «X» debe tener alguna composición, esto es, algo en «X» mismo ha de ser distinto a la mismidad de «X». Incluso Tomás de Aquino percibió que nuestra forma de comprender y de significar implica siempre una composición (Miethe, 1976, págs. 85-102). Cada vez que juzgamos, componemos o dividimos respecto al sujeto o al predicado. Componer es afirmar que A es B; dividir es negarlo, o, lo que es igual, afirmar que A no es B. Esto supone siempre que hay algo en el sujeto distinto a la mismidad de «A». La unidad simple de Platón no admite nada más que la unidad; sin pluralidad ni alteridad. Nada podemos decir de esa unidad. Sin embargo, seguimos necesitando un fundamento en el sujeto mismo que nos permita relacionarlo con el resto de las cosas.

Los neoplatónicos creyeron que lo Uno de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón era idéntico al supremo principio divino o Divinidad, más allá del ser, de la esencia y del conocimiento (Miethe, 1976, págs. 60-69). La teología cristiana ortodoxa ha aceptado, partiendo de la tradición neoplatónica, esa Divinidad absolutamente simple, sin composición o distinción real. Esto no es sencillamente una posición monoteísta, sino un Dios que en sí mismo es simple e indivisible. Platón no pretendió nunca tal cosa. Para él una unidad de esta clase es absolutamente estéril, incapaz de crear nada o permitir que nada emane de ella. El sello de la existencia o del ser para el filósofo griego fue siempre la *dynamis* o poder, es decir, la capacidad de un existente para concernir a otro y del otro para concernir al primero. Si prescindimos de cualquier forma de relación real, nada podría existir. Lo que enseña Platón en la primera hipótesis es que si establecemos la unidad simple, nada podremos saber de las Formas de la realidad como tal. De hecho, ni siquiera podrían existir ya que carecen de la posibilidad de entablar relaciones con otras cosas. Su carácter absoluto destruye la posibilidad de su existencia.

Porque la tradición teológica cristiana, influida por la interpretación neoplatónica de Platón, no sólo presenta a Dios como una unidad simple y absoluta, sino que también lo concibe sin relación algu-

na con el mundo, tomando tal ausencia de relación como signo de perfección divina. Las criaturas para Tomás de Aquino deben tener alguna relación con Dios, ya que su existencia depende de Él. En efecto, así es. No obstante, la ortodoxia concluye que no existe tal relación porque ello supondría alguna forma de dependencia para un Dios que requiere ser absolutamente independiente. El hecho de que exista un mundo creado no cambia nada para el Ser de Dios. El mundo no produce efectos sobre Él. Es indudable que semejante noción de la divinidad tiene un origen griego:

La simple unidad no es en absoluto igual a perfección:

> Las cuestiones de este tipo deben plantearse en el principio mismo. Es demasiado fácil establecer tales atributos de la Divinidad, como algo absolutamente inmóvil, sin relación alguna con sus criaturas, aunque éstas sean completamente dependientes de Ella. ¿Dónde se supone que reside la perfección de lo simple absoluto? ¿Por qué es lo simple mejor o más perfecto que lo complejo? Nunca se ha dado respuesta a esta pregunta. ¿Por qué un modo absoluto de existencia que excluye la relación con el mundo es mejor que un modo divino de existencia que pueda combinar ambas cosas? (Miethe, 1976, pág. 185).

La auténtica naturaleza de Dios es tal que ha de poseer un carácter absoluto y, al mismo tiempo, ser el ejemplo primero de perfecta relatividad. Dios ha de estar en perfecta relación con todo lo demás. Dios debe existir en sí como un uno indivisible e incomunicable y tener también la capacidad de concernir a las otras cosas, y las otras cosas han de tener asimismo la capacidad de concernirle a Él.

2.3. Veamos ahora el significado de poder. Es probable que la doctrina tradicional de la omnipotencia divina necesite una revisión de gran alcance. Tal doctrina tradicional proviene de la metafísica griega, es decir, es una ecuación de lo inteligible con lo necesario, del ser con la forma. En la concepción griega, la omnipotencia divina «es la imposición de la necesidad de una razón implacable, resultante del férreo determinismo de la serie causal esencialmente subordinada o del silogismo descendente» (Eslick, 1986, pág. 289). Tal concepción se encuentra en la raíz del problema histórico teológico de la reconciliación de la libertad de las criaturas con la omnipotencia de Dios. Yo sostengo que la creatividad de Dios no tiene límites ni se encuentra condicionada por las disposiciones de un material preexistente.

El problema metafísico que se nos presenta ahora es establecer un significado del «poder», que permita la creatividad ilimitada de Dios y no impida la libertad auténtica de sus criaturas. Hay en los modelos doctrinales sobre la divina omnipotencia al menos dos contenidos

que las hacen incompatibles: 1) El auténtico poder no es el poder del déspota oriental, señor de vidas y haciendas. Esta forma de «poder» es arbitraria y se basa, según Platón, en una deshonrosa debilidad. Así lo dice en el *Gorgias*:

> Imagina que estoy en un mercado lleno de gente, con una daga escondida bajo el brazo y te digo: «Polus, acabo de adquirir un asombroso poder tiránico por el que puedo decidir ahora mismo la muerte de cualquiera de los hombres que nos rodean, y ejecutarla de inmediato. Si me apetece cortar una de sus cabezas, la corto, y si quiero rasgar sus túnicas, las rasgo. He aquí el poder que ejerzo sobre esta ciudad.» Entonces, si tú no me crees yo sacaré mi daga, y al verla dices: «Por qué, Sócrates; todo el mundo puede tener esa clase de poder. Así serás capaz de quemar todas las casas que te apetezcan, incluso los astilleros de Atenas y los barcos con sus marineros, tanto públicos como privados.» Sin embargo, no es esto lo que queremos decir cuando decimos un poder grande: hacer todo lo que se nos antoje (Platón, 1952, págs. 466-70).

Para Platón, el poder genuino está en la bondad y en el conocimiento del bien. Sólo el poder es *libre* y regala la libertad a los demás. En este caso, Dios en su bondad regala la libertad y permite que las criaturas participen de su creatividad.

2) El poder auténtico no se manifiesta en la imposición de un determinismo mecánico. Los griegos valoraron la regularidad de la moción en exceso, porque la naturaleza es regular en su funcionamiento y sus hechos están predeterminados. Ni siquiera Platón se dio cuenta de que tales leyes

> ... lejos de expresar el poder divino, sólo establecen una media de repeticiones habituales y mecánicas en la naturaleza, de forma que el poder del pasado, impuesto sobre el presente, evoca sólo la conformidad y no deja lugar para la respuesta nueva y creativa. Las formas de relación «necesaria» expresadas por las leyes demuestran antes la debilidad de la materia, incapaz de crear o de innovar, que el poder del espíritu creativo (Eslick, 1986, pág. 291).

El auténtico poder ha de ser, pues, la *dynamis* del *Sofista* de Platón, esto es, el poder de actuar y de hacerlo en relación con los otros. Tal es la capacidad de un existente para concernir a otro y del otro para concernir al primero. Eslick no cree que la fórmula se haya desarrollado como definición metafísica del poder. Lo más importante no es que nuestros actos afecten a otros, sino el cómo. Lo relevante es la *forma* en que nos concernimos a los otros:

> En la medida en que el poder ejercido consigue sus efectos im-

> poniendo la conformidad, tales efectos pierden valor y posición ontológica, en proporción al nivel metafísico inferior del agente. La esclavitud engendra esclavitud; la libertad engendra libertad. La creatividad es mínima en la violencia y en la compulsión; es la debilidad que engendra debilidad (Eslick, 1968, pág. 291).

2.4. Flew admite que muchos asuntos relacionados con los argumentos en favor de la existencia de Dios (y muchos de los propios argumentos) no encuentran espacio en este libro (cap. II, 1). No es mucho lo que se puede hacer al respecto, especialmente cuando uno se ve obligado a explicar y rebatir los errores de «La presunción de ateísmo». Por otro lado, Flew no parece haber aprovechado el espacio a su disposición para analizar adecuadamente —o, simplemente, para *analizar*— los asuntos fundamentales que yo presentaba con el fin de construir una filosofía de Dios.

Por fin, en el apartado «Dios y la metafísica», Flew me reprocha (cap. III, 2) haber establecido que Dios es «el Ser Supremo o Realidad Ultima, cuya naturaleza es existir». Dice al respecto: «Si no es ésta la Forma o la Idea del Bien y de lo Real es que yo estoy loco.» En primer lugar, ignora por completo mi tesis sobre la aceptación crítica de los errores griegos a partir de Plotino y de una comprensión inadecuada de Platón (cap. II, 1), aunque hace alguna alusión al respecto en el siguiente párrafo.

En segundo lugar, decir que Plotino es la fuente de numerosos errores no es afirmar que no existe conexión alguna entre el pensamiento griego y el cristiano. Es patente que muchos de los grandes pensadores cristianos lo creyeron así (el apóstol Pablo, Agustín y Tomás, entre otros). Y es igualmente cierto que la Biblia nos dice que la naturaleza de Dios es existir y ser eterno (sin principio ni fin; cfr. Éxodo 3:14; Salmos 48:14; Juan 5:26). Como dice J. I. Packer:

> Dios es autoexistente, autosuficiente y autosustentado. Dios no tiene en sí ni el poder ni el propósito de dejar de existir; existe *necesariamente*, sin nuestra ayuda (Cfr. Hechos 17:23-25). Ésa es su peculiar forma de ser, la calidad de tener vida en sí y por sí (Ferguson, Wright y Packer, 1988, pág. 276).

Mis identificaciones de Dios como «vivo, personal, amante y misericordioso Creador y Sustentador de todo lo que existe» y como «Realidad Última, *cuya naturaleza es existir*» aparecen en la Biblia y han sido discutidas a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico. No son tan contradictorias como piensa Flew.

Desde el principio de este debate tenía la intención de desarrollar mi argumentación en favor de la existencia de Dios al final de este capítulo, «Una segunda refutación». Y así lo haré. Sin embargo, siento

que Flew haya despreciado el material de mi capítulo primero «Una primera refutación», en el que sentaba el fundamento de ciertos asuntos que afectan a la cuestión de Dios. En esa primera colaboración invertí casi por completo el apartado 1 y el 5 del segundo capítulo en desplegar una metafísica, una filosofía de Dios, que Flew desaprovecha en menos de siete páginas.

3. «Empezar por el principio» - Respuesta

Flew nos recomienda empezar por el principio, como —dice— ha hecho él mismo. No obstante, a mi parecer ha obrado justamente al contrario. Ya he indicado que sus ataques al concepto de Dios no son nuevos (cap. II, 1) ni, tampoco, suficientes (cap. II, 1 y 5). Pese a sus protestas, Hans Küng acierta cuando escribe que «en la filosofía analítica y el análisis lingüístico, el examen se ha centrado, con gran despliegue de erudición, *no ya en la existencia de Dios, sino en si "Dios" es un término con sentido o sin él* (cap. III, 3; II, 1) (la cursiva es mía). Aunque no aportara otros contenidos, se desprende de sus palabras que el argumento no es nuevo.

Bien mirado, este modo de afrontar el «concepto de Dios» no es el principio. He tratado de demostrar extensamente en «Una primera refutación», por un lado, las razones de por qué tanto Flew como la escuela analítica de filosofía encuentran problemático el «concepto de Dios», y, por otro, que son ellos quienes reducen arbitrariamente la «existencia» a lo que estiman realidad «física». En vez de observar la naturaleza de la realidad tal como la experimentamos (sin presuponer que es el resultado de una máquina psicoquímica) y considerar las pruebas que aporta en favor de la existencia de Dios (revelación, milagros, etc.), se limitan a negar esta última —basándose en que las evidencias no satisfacen los principios de realidad y lenguaje que ellos han establecido— porque las pruebas no son «empíricas» o el lenguaje no tiene «sentido», o por *ambas cosas*. ¿No es esto lo mismo que la afirmación de Flew de que el «concepto de Dios» no tiene un objeto?

Más aún, no es lo mismo señalar, como hace Flew, «el carácter problemático del concepto de Dios que ayuda a definir tales tradiciones (mosaicas: judaísmo, cristianismo, islamismo)» (cap. III, 3), que deducir de ello la inexistencia de un objeto correspondiente a tal concepto. Flew nunca demuestra esto último en sus seis párrafos (que pronto serán famosos) ni en el resto de su obra publicada. Y, desde luego, no ha demostrado tampoco —no, al menos, de forma satisfactoria para mí— que la descripción de Dios sea incoherente e indefinida. Por mi parte, me *niego* a «reconocer que mi insistencia (la de

Flew) en empezar por el principio —mi demanda de abordar antes que nada los problemas conceptuales— constituye un desafío relativamente innovador a la apologética» (cap. III, 3). Y me niego porque no creo ni que Flew haya empezado por el principio, ni que haya abordado «antes que nada los problemas conceptuales» ni que su planteamiento represente ningún «desafío relativamente innovador a la apologética».

3.1. Más adelante, en el capítulo III, nos enteramos por Flew de que Küng se equivoca (como yo mismo) y malinterpreta (debido a una deficiente información, en palabras de Flew) el contenido de «Teología y falsificación». No obstante, en su caso, al contrario que en el mío, el «error» de interpretación no afecta según Flew al texto, sino al hecho de que «Küng confunde mi obrita con un libro de envergadura» (no acabo de entender qué tiene que ver el tamaño en este caso). Pero Flew se muestra magnánimo: «prefiero creer que no la conoce y ha sido mal informado, antes que pensar en un malentendido por su parte» (cap. III; II, 1) Flew se cierra en banda ante la posibilidad de reconocer que tanto Küng como yo hayamos llegado a idénticas conclusiones acerca de su «antiquísimo ensayo».

Después de ignorar el análisis de Küng (una táctica que Flew utiliza con tanta profusión como maestría), continúa diciendo:

> A este propósito (la legitimidad de una cierta idea específica de Dios) el ejemplo más convincente es el que aporta Leibniz... Al comentar la entonces reciente recuperación del argumento ontológico por parte de Descartes, Leibniz apunta que sólo podría salir adelante (¿ser válido? - T. M.) si se demostrara que el concepto-premisa Dios es un Ser necesario y libre de contradicción, lo que él (Leibniz) cree posible, pero yo no (cap. III, 3).

Flew cita después (presumiblemente a Leibniz, aunque no lo dice) «puesto que no podemos utilizar una definición en un argumento sin antes estar seguros de que... no contiene contradicciones».

La cuestión relevante es ¿cómo saber que no contiene contradicciones?, ¿podemos dedicirlo acaso a partir de un mero examen del lenguaje de la definición? Si la definición se refiere a proposiciones tales como «Dios existe» o «hay un Dios» deberíamos poder examinar las posibles evidencias de la proposición antes de decidir la inexistencia de un objeto real sólo por el hecho de que alguien crea que nuestra definición contiene contradicciones. ¿Cómo se puede conocer, además, su carácter contradictorio sin contar con las pruebas en favor de la existencia real del objeto propuesto, y sin examinar luego —y sólo luego— si los aspectos concretos de la definición se avienen con la

entidad real? Pero ¿cómo decide uno (vuelvo a asumir que Flew está citando a Leibniz, no a sí mismo) que su definición es contradictoria? En su ejemplo (el de Leibniz o el de Flew, es lo mismo) de la moción más rápida (cap. III, 3) la falacia en la «definición» no se desenmascara únicamente por el examen de la definición misma, sino en el ejemplo concreto de la propia realidad (es decir, el hecho de que la longitud del radio de una rueda supere el borde de la misma). En efecto, la «contradicción» de esta definición en concreto puede *formularse* lingüísticamente, pero para demostrarla *realmente* debemos trasladar el experimento real a la realidad.

Quizás la idea operativa reside en este caso en la última frase de la cita (de Leibniz o de Flew): «El hecho es que no poseemos idea alguna de las cosas imposibles.» Una vez más, nuestra respuesta es: ¿Cómo saber que las «cosas» (¿proposiciones, entidades? - T. M.) son imposibles? El ejemplo citado, cuando se examina a la luz de la propia realidad, nos dice que siempre podremos encontrar (o crear) una rueda más ancha y que un objeto que se encuentre al final de la rueda más ancha (el radio más largo) siempre podrá moverse con mayor rapidez que un objeto situado en el círculo más pequeño. Comprendo que de cosas de este tipo los ateos como Flew lleguen a la conclusión de que existe alguna idea contradictoria en la definición o concepto de Dios, por ejemplo, que su existencia sea ilimitada, pero sólo resulta contradictorio si hemos definido previamente la realidad como una máquina o sistema cerrado de tipo físico-mecánico. A lo largo de «Una primera refutación» he sostenido que un examen más preciso de la realidad empírica apunta a que la existencia no es irreductiblemente «física», de forma que no tenemos por qué aceptar esos límites. Flew, naturalmente, no ha dudado en ignorar mis argumentos al respecto.

3.2. Flew vuelve a enarbolar su objeción a Swinburne a propósito de que Dios sea «una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu» (cap. III, 3). Pero, de nuevo, ignora todo lo que yo aduje en «Una primera refutación» (cap. II, 1) sobre la imposibilidad de reducir la realidad o el «cuerpo» humano a una máquina puramente física, o sobre ciertos asuntos fundamentales para la filosofía de Dios o metafísica (cap. II, 5), por ejemplo, «El punto de partida de la metafísica», «Los fundamentos empíricos de la metafísica», etc. No obstante, según él, soy yo quien me limito a ignorar sus «objeciones» que se «extienden a lo largo de seis párrafos» (cap. I, 1), es decir, dos páginas de su texto.

Flew plantea una interesante pregunta en su primer análisis (cap. I, 1): «¿Cómo se identifica una persona... salvo a través de ese organismo vivo que él o ella es en concreto?» ¡Claro que resulta imposible darle una respuesta si las personas, como quiere Flew, no son

más que «criaturas de carne y hueso»! No obstante, la respuesta cristiana es clara. Cada ser humano posee un espíritu individual —la parte que no es irreductiblemente «física»— creado a imagen de Dios. La esencia que hace de una persona lo que es —la parte que nunca dejará de existir una vez que Dios la ha creado, según la enseñanza cristiana— es el espíritu, consciente y ligado al cerebro.

Flew dice: «No conviene aceptar como algo obvio que el hablar "una persona sin cuerpo (por ejemplo, un espíritu)" sea coherente e inteligible» (cap. I, 1). Y yo le pregunto —*después* de siete páginas de texto sobre «la existencia de la vida, o de la vida inteligente, y de la creatividad» (cap. II, 1)— «¿es más real o más obvio hablar de personas reductibles a "carne y hueso" o a máquinas psicoquímicas como si se tratara de algo coherente e inteligible? No a mi parecer» (cap. II, 1). De nuevo silencio por parte de Flew.

Más tarde, respecto a las diecinueve páginas de mi argumentación contra la pretensión de Flew de que los humanos son «esencialmente... criaturas... de carne y hueso» (cap. II, 1 y 5), cita él mis palabras: «¿No es eso exactamente lo mismo que afirman los cristianos y los fieles de otras religiones de la vida después de la muerte, de la que poseemos... ciertas evidencias?» (cap. II, 1; III, 3). Flew responde: «Planteémoslo si quiere de ese modo, pero haría bien en no perder de vista hasta qué punto difiere esta amputación... en el caso del monstruo del lago Ness o del Abominable Hombre de las Nieves...» (cap. III, 3). Flew, ignorando continuamente el contenido de mi exposición, se limita a sostener una y otra vez que somos «esencialmente criaturas... de carne y hueso» contra todas las evidencias que demuestran la imposibilidad de reducir de esa manera a la persona. Flew exige datos-evidencias «empíricos», pero no responde a mi exigencia de un mayor (no menor) empirismo por su parte que le convencería de que tampoco la «experiencia empírica» es «irreductiblemente física».

3.3. Flew dice: «Un apologista que sienta realmente la necesidad de empezar por el principio debe evitar con cuidado los problemas que se desprenden tanto de las primeras cláusulas de la definición de Swinburne como de la alternativa preferida por Miethe» Y, continúa: «... tales apologistas harían mejor en comenzar por establecer si Dios ha de ser entendido como... Causa creadora del origen... y... de la continuación de todo el Universo (cap. III, 3). Aunque no estoy de acuerdo con la primera, apoyo calurosamente la segunda opinión de Flew.

Es exactamente lo que he intentado llevar a cabo en el último apartado de este capítulo, donde quería establecer que Dios «es la Causa creadora del origen» y «de la continuación de todo el Univer-

so». Más aún, creo haberlo expuesto claramente en dos lugares: 1) en mi definición de «Dios» como *«Creador y Sustentador* vivo, personal, amante y misericordioso *de todo lo que existe»* (cap. II, 1) (añado la cursiva ahora); y 2) en mi examen de la naturaleza del universo físico (cap. II, 1 y 3).

En el apartado 3.3. del capítulo III, «Una primera réplica», Flew dice: «Como muchos otros conceptos trascendentales para la historia de las ideas, la noción de un Ser Supremo perfectamente bueno se remonta en última instancia a Platón.» Estoy convencido de que Flew no ignora que en la Biblia se encuentra ya esa descripción de Dios (cfr. Salmos, 5:4, Habacuc, 1:13, Isaías, 40:25, Juan I, 4:8, etc.). Es importante recordar que no existe ninguna indicación histórica de que Platón haya tenido conocimiento de primera mano (en realidad, ninguna forma de conocimiento) del Antiguo Testamento[3].

4. «La explicación y la reducción» - Respuesta

Flew nos dice en este punto: «Quienes se sirven de tales suposiciones creadas *ad hoc* para sostener su *fe*, temblarán cada vez que la ciencia anuncie la perturbadora nueva de que acaba de rellenar otro agujero» (cap. III, 5) (la cursiva es mía; en este sentido estoy seguro de que los ateos no son menos culpables de adoptar posturas de «fe»)[4]. Lo que no dice Flew es que los ateos temblarán igualmente cuando la ciencia diga lo contrario de lo que ellos afirman, aunque, en mi opinión, nunca están dispuestos a reconocer las ocasiones en que la nueva información científica «parece» apoyar a los teístas (*vid.* Gange, 1986; Wilder-Smith, 1981 y 1987). Después de todo, Flew afirma que está dispuesto a tomar «el Universo tal como es y como nuestros científicos lo explican en última instancia a través del descubrimiento de sus leyes» (cap. I, 3). Si efectivamente esto es así, teniendo en cuenta sus confesiones a lo largo del debate, parece como si Flew sintiera que sus convicciones ateas empiezan a tambalearse.

En los apartados 5.1. y 5.2 del capítulo III, Flew señala que no desea excluir la posibilidad de que «esas criaturas peculiares no posean alguno o varios elementos no carnales» y continúa: «Si alguien puede aportar pruebas en un sentido *positivo* a la idea de esos componentes

---

[3] Finalmente dice Flew en este apartado: «Es, pues, suficiente para afirmar que...» (cap. III, 4). ¿Qué es lo suficiente?, ¿se refiere al espacio? Sin embargo, Flew no duda en «castigarme» varias veces por mencionar en «Una primera refutación» que las restricciones espaciales a que somete el libro a nuestro asunto me impedían entrar en ciertos pormenores. Por otra parte, es lógico que también él sienta tales restricciones.

[4] Nunca he mantenido la posición del «Dios de los agujeros» y estoy de acuerdo en que es peligroso hacerlo.

(no carnales)... no tiene más que mostrarlas en apoyo de sus teorías.» Eso es exactamente lo que yo hice en el capítulo II, apartados 1 y 5, «El punto de partida de la metafísica»; y 74-46, «Los fundamentos empíricos de la metafísica».

Flew sugiere, entonces: «Supongamos ahora que rechazamos por completo la posibilidad de que los seres humanos contengan algún componente no carnal.» Pero, profesor Flew, ¡eso es precisamente lo que no podemos hacer!, ¡eso es lo que un examen detenido del mundo empírico que nos rodea no nos permite hacer! No obstante, él continúa sosteniendo que si lo hacemos, es decir, si rechazamos la posibilidad de un elemento o elementos no carnales: «... una expresión como "las personas se reducen a carne y hueso" significaría que no hay nada que pueda *declararse* de las personas que no pueda declararse también de la carne y del hueso» (la cursiva es mía).

Flew escribe, entonces: «No obstante, estoy seguro de que nadie sostendría jamás algo (¿una proposición? - T. M.) tan absurdo y tan patentemente falso.» Bien, profesor Flew, no me negará ahora que está usted dando una de cal y otra de arena, porque, en efecto, como usted mismo dice, si una persona «tiene la desgracia de ser arrollada por una apisonadora» y queda «reducida a un amasijo de carne, sangre y huesos rotos... esa masa no es ya una persona...». No puedo estar más de acuerdo. Ahora bien, desde su teoría atea, ¿qué es lo que se ha perdido? ¿Qué era lo que hacía antes de esos residuos «carnales» una «persona»? Me parece que en su último párrafo (cap. III, 5) vuelve usted a admitir mucho diciendo (explicando) muy poco.

Más de una vez a lo largo del debate las ideas del profesor han estado a punto de dejarme atónito; por una parte, parece que se siente obligado a aclarar lo que *no* ha sostenido, pero no siente la misma *obligación* cuando se trata de explicar qué es lo que sostiene en realidad, por ejemplo, afirma no exigir evidencias empíricamente verificables de la existencia de Dios según los supuestos del Principio de Verificación (cap. III, 1), pero, ahora, niega (o parece que niega) la posibilidad de que las personas contengan alguno o varios elementos no carnales (cap. III, 5). Digamos, por favor, profesor Flew: 1) ¿Qué clase de evidencias en favor de la existencia de Dios estaría dispuesto a aceptar?, y 2) *según usted* ¿qué partes de una persona de «carne y hueso» no son reductibles a esa materia o no se originan en ella?

5. El argumento a favor de la existencia de Dios

Flew acierta parcialmente cuando afirma que «para establecer la existencia de un Ser como éste (el Dios activo y operante de Israel) precisamos argumentos causales» (cap. III, 2). Pero, como ya

hemos admitido ambos, tanto el profesor Flew como yo mismo, hay muchos argumentos importantes a favor de la existencia de Dios que requieren un cuidadoso examen, por ejemplo, el argumento teleológico, el ontológico, el moral y el cosmológico (los modelos de argumentación de naturaleza más filosófica), así como los que se derivan de la revelación (no deja de ser interesante que Flew repita continuamente «revelación aparte»), los milagros, especialmente el de la resurrección, y las experiencias religiosas o cristianas, entre otros[5].

Una de las razones que explican la necesidad de este examen riguroso de cada argumento en favor de la existencia de Dios es que sus pretensiones de verdad deben «tener sentido» cuando examinamos de qué forman «encajan» en el contexto de una determinada «concepción del mundo». Una concepción del mundo debe construirse a partir de nuestra experiencia de la realidad como tal. Lo que no podemos hacer es determinar de forma arbitraria los límites, *antes* de examinar la realidad misma en el contexto de una concepción del mundo verificable. Es imprescindible que las conclusiones de cada argumento encajen en el marco general, pues, como ya hemos visto, no vale con excluir vastas zonas de la realidad sólo porque no encajan en los criterios de un juicio preconcebido. Cuando no aceptamos tales prejuicios y somos más empíricos que los empiristas ateos, los aspectos de la realidad que ellos niegan no sólo «adquieren sentido», sino que apoyan su base más firme en la experiencia cotidiana, tanto en aquélla que proporcionan los «cinco sentidos» como en el proceso de «pensamiento» necesario para analizar correctamente lo que observamos.

Y no basta con analizar una forma concreta de un argumento en particular, ya que son muchas las distintas formas de cada argumento básico que nos ofrece la historia de las ideas, y algunas de ellas resultan más prometedoras que otras. Por ejemplo, lo que Flew llama el «argumento del proyecto» o argumento teleológico tiene varias versiones. Ya he mencionado (en este mismo capítulo, apartado 3) que algunos de los recientes desarrollos de la ciencia le han conferido una nueva fuerza. Las nuevas teorías científicas de la información, del código genético, de la naturaleza del cerebro y del pensamiento, requieren un examen profundo, muy distinto al argumento del «Dios de los agujeros» que sostenía el Movimiento de Estudiantes Cristianos en la época universitaria de Flew; y precisamente porque una argumentación novedosa ha de partir —como Flew piensa— «de las reglas y de las maravillas descubiertas por la ciencia...» (cap. III, 5). A este propósito, ya hemos visto también que el argumento ontológico

---

[5] No es exactamente «apostar por el caballo muerto» insistir a la vez en que tales argumentos deben ser examinados y en que no lo pueden ser (al menos adecuadamente) en el contexto de este libro.

posee dos formas históricamente distintas, de las cuales la segunda no fue «descubierta» hasta este siglo (Miethe, 1977).

5.1. La imoprtancia de las preguntas. Las preguntas sobre la naturaleza del universo son, en última instancia, las siguientes: «¿Es eterno el universo físico?» «¿Puede este universo, tal como lo conocemos, explicarse a sí mismo?» La tesis que mantiene la imposibilidad de que esto último ocurra se conoce con el nombre de argumento cosmológico (Miethe, 1978). Como ya he señalado la creencia en un universo físico eterno *en su conjunto* no se ha considerado garantizada, aunque el argumento ontológico intente probarlo. El propio Tomás de Aquino sostuvo la imposibilidad para la razón de probar que el mundo sea perdurable o que haya tenido un principio. Si él acepta el principio temporal de la creación es por la revelación, no por necesidad racional. Algunos de los partidarios de la argumentación cosmológica han defendido también que sólo sería necesario garantizar que ciertas cosas, por ejemplo «una brizna de hierba», son finitas, contingentes y limitadas, para aceptar su validez.

Tal argumento suele comenzar por la existencia de un mundo finito o de «ciertas condiciones del cosmos, por ejemplo, el cambio» para deducir que «debe de haber una Causa más allá del mundo... que explica la existencia de este mundo en particular». Se trata, en realidad, de toda una familia de argumentos, dividida básicamente en tres grupos: 1) la versión de los siglos XII y XIII, basada en la *causalidad existencial* de Tomás de Aquino[6]; 2) la versión de los siglos XVII y XVIII, basada en el *Principio de la Razón Suficiente* expuesta por Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) y Samuel Clark (1675-1729)[7]; y 3) el que se conoce por el apelativo *Kalam* (palabra que se refiere a la teología o la filosofía arábiga), muy popular entre los filósofos árabes de la Edad Media. Históricamente, el argumento *Kalam* ha sido rechazado por muchos filósofos cristianos. Tomás de Aquino lo rechazó siguiendo a Aristóteles, aunque Buenaventura (1221-1274), contemporáneo y colega de Aquino, lo tuvo por válido (Bonansea, 1974). En época reciente, un pequeño grupo de filósofos (Miller, 1984) y teólogos, entre ellos algunos evangélicos, lo han defendido (*vid.* Craig, 1979, 1980a, 1980b, 1985, etc.).

---

[6] *Vid.* Norman L. Geisler, *Philosophy of Religion* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1974), págs. 190-226.

[7] Richard Taylor, *Metaphysics* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1974); William L. Rowe, «The Cosmological Argument», *Nous* 5, núm. 1 (1971): 49-61, y *The Cosmological Argument* (Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1975); y Bruce R. Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment* (Charles C. Thomas, Springfield, Illinois, 1972).

Muchos han sido también los filósofos que a través de los siglos han creído en la posibilidad de reformular una o varias de las versiones de Aquino con el fin de superar las debilidades que presenta. Bruce Reichenbach (aunque basó su reformulación a partir de los «principios de causación y razón suficiente») llega a esta importante conclusión sobre el argumento cosmológico en particular y sobre la metafísica en general:

> Considero llegado el momento de reafirmar la verdad y la validez del que para mí es el más interesante de todos los argumentos teístas... Ha pasado ya la época en que toda afirmación de tipo metafísico se consideraba estúpida o carente de sentido por no adecuarse a un criterio preestablecido de verificabilidad (Reinchenbach, 1972, págs. VIII-IX).

En el presente contexto examinaré únicamente dos de las versiones que nos ha legado Tomás de Aquino.

5.2. El argumento de Tomás de Aquino. Tomás se consideraba a sí mismo un convencido seguidor de Agustín. Muchos filósofos sostienen que la diferencia entre ambos reside en que mientras Agustín se sirve de la terminología (y la epistemología) de Platón, Aquino sitúa la verdad cristiana dentro de la terminología y la estructura aristotélica. Tomás creía que la razón estaba en condiciones de probar la existencia de Dios (Miethe, 1976, págs. 85-101, 194-196). Aquino es famoso por sus «Cinco vías hacia Dios». Aquí veremos la segunda y la tercera de ellas.

Conviene entender que Tomás no se basa en la «causalidad física», que es temporal y está sujeta a una infinita regresión (Brown, 1966). La física contemporánea, especialmente en los planteamientos de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, parece requerir la existencia de un retraso temporal entre la causa y el efecto. Esto parece destruir la posibilidad de una serie causal existencialmente subordinada, en la que el agente y el paciente existan, actúen y reciban la actuación de forma simultánea.

La segunda vía de Tomás, el argumento a partir de la causalidad eficiente, se podría expresar en estos términos:

1. Existen causas eficientes en el mundo (es decir, las causas productoras).
2. Nada puede ser por sí misma esta causa eficiente (ya que necesitaría ser anterior a sí misma para causarse a sí misma).
3. No puede existir una regresión infinita de las causas eficientes (esencialmente relacionadas), ya que a menos que exista una primera causa de la serie no podría haber causalidad en esa serie.

4. Por tanto, debe existir una primera Causa eficiente no causada de toda la causalidad eficiente del mundo.

5. Todos dan a esta causa el nombre de Dios[8].

En esta «segunda vía», Tomás habla de Dios como la única forma de causación absoluta, es decir, una causación de la existencia misma. Si existe una causa de este tipo no puede estar dentro de ningún tipo de serie subordinada. Debería ser inmediata y directa. Sería la «causalidad eficiente» de la existencia misma, esto es, una causa del *ser*, no una causa del llegar a ser en el sentido físico. Aunque a mi parecer Tomás emplea la causalidad eficiente en cada una de sus «cinco vías», sólo la hace explícita en la segunda. El escultor que realiza una estatua es la causa eficiente de esa estatua.

Es radicalmente imposible, según Tomás de Aquino, que una cosa pueda ser la causa de sí misma *(causa sui)*[9]. Para causarse tendría que haber existido antes de sí misma, lo que es un imposible. Sin una primera causa no habría efecto final, causas intermedias o causa eficiente de ningún tipo. Aquí Tomás está apelando a una causalidad desconocida por Aristóteles para quien la existencia en sí misma es el efecto, a un tipo de causalidad en la que el efecto es una causa eficiente finita. No se trataría tanto de una causalidad física como metafísica.

Samuel Thompson dice:

> Si se nos dice que no hay pruebas científicas de que existan causas operativas en la naturaleza, contestaremos que la existencia o no de las causas no es un problema científico. Ningún tipo de ciencia especial puede demostrar la verdad o falsedad del principio causal. Sus descubrimientos pueden establecer o rechazar que tal o cual causa es operativa en una situación dada, pero la existencia de las causas está fuera de su alcance. Esto no está en cuestión; las ciencias lo presuponen. No esperamos que las ciencias establezcan la existencia de las cosas que investigan, ya que tal existencia se da por descontada; en caso contrario la investigación sería imposible (Thompson, 1955, págs. 332-333).

Y Eric L. Mascall añade:

> El método de investigación del mundo que adopta la ciencia fí-

[8] Geisler, *Philosophy of Religion,* pág. 174. *Vid.* Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, cita 14, 13, «Sobre si el conocimiento de Dios lo es de las futuras cosas contingentes».

[9] Algunos filósofos cristianos piensan ahora que Charles Hartshorne tiene razón sobre la existencia de una *causa sui. Vid.* Leonard J. Eslick, «Substance, Change and Causality in Whitehead», *Philosophy and Phenomenological Research* 18 (1958): 503-13; y la réplica de Charles Hartshorne, «Whitehead on Process: A Reply to Professor Eslick», *Philosophy and Phenomenological Research* 18 (1958): 514-22. Para Santo Tomás, al contrario que para Spinoza, ni siquiera Dios puede ser *causa sui.*

sica —observación de los fenómenos mensurables y de sus correlaciones, y posterior predicción a través de conclusiones generales— excluye por su propia naturaleza la causalidad eficiente, de modo que carece de competencia para decidir si existe o no una causalidad eficiente, ya que esta última no es un método físico, sino metafísico, y sólo porque sus antecesores, los científicos de los siglos XVIII y XIX, insistieron en hablar ilícitamente de la física en términos de causalidad eficiente, los físicos modernos siguen afirmando con demasiada facilidad que se trata de un no existente, aunque ahora saben que este tipo de causalidad no concierne a su materia (Mascall, 1948, pág. 45).

En su conferencia del Wade Memorial, Leonard Eslick admite:

> Sería *meta*física precisamente en el sentido de trascender lo físico y sus condiciones materiales. Lo físico sería lo histórico y contingente, como la teoría de la relatividad y la física cuántica sugieren, pero la causalidad de la existencia misma, en tanto que distinta a la existencia cualificada, podría ser la obra de un agente creador de índole divina. Se ha dicho incluso que éste es el sentido de la llamada creación *ex nihilo* (Eslick, 1983, págs. 156-157), tan significativamente ausente en los griegos e incluso en el Génesis (Eslick, 1983, págs. 156-57).

No obstante, si lo que Eslick dice de la segunda vía eliminara «de los efectos divinos toda contingencia y libertad reales» estaríamos ante un grave problema.

La tercera vía de Tomás, el argumento que parte de la posibilidad y de la necesidad, se puede plantear así:

1. Existen seres cuya existencia tiene principio y fin (es decir, las cosas posibles).

2. Pero no todos los seres son seres posibles, ya que lo que llega a ser lo hace sólo a través de lo que ya existe (la nada no puede ser la causa de algo).

3. Por tanto, debe haber un Ser cuya existencia sea necesaria (esto es, un ser que no tenga ni principio ni fin).

4. No puede haber una regresión infinita de los seres necesarios, cada uno de los cuales depende de otro, ya que:

a) Una regresión infinita de las causas dependientes es imposible.

b) Un Ser Necesario no puede ser un ser dependiente.

5. Por tanto, debe haber un Ser primero que sea necesario en sí mismo (y no dependiente de otro para existir)[10].

[10] Geisler, *Philosophy of Religion*, págs. 174-75. *Vid.* Tomás de Aquino, *Summa Thelogica*, I, cita 2, 2, réplica a obj. 2.

Según muchos filósofos cristianos, la tercera vía de Tomás es la más contundente de las cinco y la mejor desarrollada. En la tercera vía, la definición nominal, esto es, la función del término medio en el argumento, se convierte en Dios como Ser Necesario Incausado que causa los seres contingentes y los seres necesarios[11]. El primer hecho del mundo de la experiencia que abordaremos aquí es la existencia misma de los seres contingentes, es decir, nosotros mismos.

Definimos los seres contingentes como aquellos que pueden ser y pueden no ser. Se trata de un punto de partida a resaltar (Eslick, 1983, pág. 156). Un ser contingente llega a ser por generación y deja de ser porque perece. Tales seres no pueden llevar en sí la razón de su existencia. Deben haber sido causados por otro. No existen por su propia esencia. A lo que existe por su propia esencia lo llamamos necesario.

La cuestión es, pues, si debe haber algún Ser o Seres Necesarios. Tomás intenta demostrar que no existen seres necesarios que impliquen contradicciones. Ser contingente es tener la posibilidad de no existir. Tomás dice que si fuera posible la no existencia universal tal cosa se habría dado. Incluso ahora podría ser que nada existiera. Esto contradice la admisión de que las cosas existen. A tal argumento podría objetarse que todas las cosas pueden ser y no ser, pero ejercen su existencia sucesivamente sin un principio o fin radical de la misma. De la nada no nace nada. Si las cosas no existieran simultáneamente, nada existiría en este momento, lo que contradice los hechos.

Eslick dice correctamente: «El argumento tiene dos etapas, en la primera trata de establecer que *algún* ser necesario ha debido existir en tanto que causa de la existencia evidente de las cosas contingentes *aquí* y *ahora,* y la segunda, que una regresión causal infinita de los seres necesarios *causados* es imposible.» La primera etapa de la tercera vía es la forma lógica de un argumento del tipo *reductio ad absurdum.* Dadas las relaciones de contradictorios en una oposición, si una cosa es cierta la otra ha de ser falsa, y si una es falsa la otra será cierta. «En efecto, es artículo de fe del empirismo contemporáneo, según el espíritu de Hume, que *todas* las cosas que existen realmente y todos los hechos son contingentes» (Eslick, 1983, págs. 156-57).

«Decir que todas las cosas sin excepción pueden ser y pueden no ser es decir que *todas* las cosas son no existentes "en algún momento", lo que supone la conclusión contrafactual de que *ahora mismo* nada existe» (Eslick, 1983, pág. 157).

Hay que asumir, pues:

> A mi parecer esto es contradictorio y absurdo. La contingencia universal no admite excepciones, y, ciertamente, no lo puede ser el

[11] Los ángeles son para Santo Tomás ejemplos de seres necesarios causados.

universo, cuya posibilidad de no existir debería realizarse para que pudiéramos entenderlo. De forma que ha tenido que llegar a existir partiendo de una nada antecedente, pero tal cosa es imposible ya que entonces nada existiría *en este momento.*

Es decir,

> La tercera vía es un *tour de force* que se mueve desde los aspectos contingentes del mundo a la necesaria existencia de Dios, no directa sino indirectamente. Y yo la tengo por un esfuerzo logrado. No obstante, se habría podido alcanzar de forma más expeditiva a través del argumento ontológico de San Anselmo, al menos tal y como ha sido rehabilitado y reformado en nuestra época por Charles Hartshorne. En mi opinión, el absurdo de la contingencia universal no es simplemente contrafactual (en este sentido el argumento es empírico y cosmológico), sino *a priori* (Eslick, 1983, páginas 157-58).

5.3. El argumento, hoy. Ciertos filósofos prominentes lo han reformulado en nuestros días, presentándolo como lo que ellos creen un válido y verdadero argumento cosmológico[12]. Por ejemplo, Bruce Reichenbach en *The Cosmological Argument: A Reassessment* (1972)[13] lo plantea de la siguiente forma:

(S_1) Un ser contingente existe porque:

a. Este ser contingente ha sido causado bien por sí mismo (1), bien por otro (2).

b. Si estuviera causado por sí mismo, tendría que haber existido antes de sí mismo, lo cual es imposible.

(S_2) En consecuencia, este ser contingente (2) ha sido causado por otro, es decir, depende de algo más para existir.

(S_3) Lo que causa (o provee la razón suficiente para ello) la existencia de un ser contingente será otro ser contingente (3), o un ser necesario (no contingente) (4).

c. Si 3 es cierto, esta causa contingente ha de ser causada por otra, y así hasta el infinito.

(S_4) En consecuencia, lo que causa (o provee la razón suficiente

---

[12] Aunque William L. Rowe extrae sus conclusiones de «la forma que adopta el argumento en el siglo XVIII» (y *no* a partir de Santo Tomás como hago yo aquí), admite que «no es razonable mantenerlo como prueba concluyente», pero, afirma «... que puede ser un argumento perfectamente razonable», y dice también: «aunque sus premisas pueden ser ciertas no estamos en condiciones de saber si lo son». *Vid.* William L. Rowe, «The Cosmological Argument», *Nous* 5, núm. 1 (1971), págs. 49-61.

[13] Publicado por Charles C. Thomas, Springfield, Illinois, en tres partes: la primera establece lo que parece ser un argumento cosmológico válido y verdadero; la segunda examina la cuestión de la naturaleza de la causación y del principio causal; y en la tercera considera y evalúa las objeciones, tanto recientes como tradicionales.

para ello) la existencia de un ser contingente puede ser o una infinita serie de seres contingentes (5), o un ser necesario (4).

(S_5) Una serie infinita de seres contingentes (5) es incapaz de proporcionar una razón suficiente para la existencia de cualquier ser.

(S_6) En consecuencia, existe un ser necesario (4).

El argumento de Reichenbach se basa en la relación entre causalidad y la razón suficiente (Reichenbach, 1972, págs. 19-20). Su libro es muy conocido.

Otros filósofos actuales lo han vuelto a exponer así:

1. Existe un ser o unos seres limitados y cambiantes.
2. La existencia actual de cada ser limitado y cambiante está causada por otro.
3. No puede haber una regresión infinita de las causas del ser.
4. En consecuencia, existe una Causa primera de la existencia actual de tales seres.
5. Esta Causa primera ha de ser una, infinita, necesaria y eterna.
6. Esta primera Causa incausada es idéntica al Dios de la tradición judeocristiana.

Tal argumento *no* se basa en el principio de la razón suficiente, sino en el principio de la causalidad existencial. La primera se explica sólo en el reino de la razón; la segunda requiere fundamentos en la realidad. Yo baso mi argumento en el carácter innegable de la existencia, que resumiré aquí brevemente por razones de espacio.

1) *Existe un ser o unos seres limitados y cambiantes.* Se trata de una premisa *innegable* a la luz de la experiencia. La necesidad de esta afirmación no es lógica sino existencial. Esto es, la no existencia de todas las cosas no es *inconcebible* (si se establece aquí es por necesidades argumentativas). Con todo, la cuestión es que yo existo y el lector existe. Es patente que soy limitado en mi forma de existir. Es posible para mí existir o no existir (soy un ser contingente). Estoy limitado a un continuo espacio-temporal. De la misma forma, sabemos que experimentamos el mundo como limitado y cambiante.

Se me dirá: «En ese caso, la realidad sería una ilusión», pero yo respondo que «el hecho de que exista la ilusión en el mundo demuestra que el mundo no es para nosotros una ilusión completa». La total ilusión es imposible. El concepto mismo supone ya un «fondo de realidad». De otro modo nada podríamos conocer sobre la «ilusión». Negar esta primera premisa implica una contradicción *real* (es decir, sobre la realidad física).

2) *La existencia actual de cada ser limitado y cambiante está causada por otro.* a) Cada ser cambiante y limitado está compuesto por la realidad (su existencia) y la potencialidad (su esencia). b) Pero, las potencialidades no se pueden realizar por sí mismas. c) Debe haber, pues, algu-

na realidad fuera de cada ser compuesto que justifique el hecho de su existencia real, en tanto que opuesto a lo que no existe y sólo tiene la potencia para existir. La pregunta: «¿Por qué lo que puede existir pero no necesita existir existe en realidad?» no carece de sentido. Yo respondo: «Porque su potencia para existir fue realizada o causada por alguna existencia superior.»

3) *No puede haber una regresión infinita de las causas del ser.* No hablamos aquí de una serie horizontal de causas históricas para llegar a ser, sino de una serie vertical de las causas del *ser*, de la existencia misma. La causalidad existencial se refiere a la causa del *ser* de las entidades y no a la causa de su llegar a ser. El argumento trata de una causa del auténtico ser de una cosa, no de su llegada a la existencia o de los cambios que experimentó para ello. Es imposible una regresión infinita (un volver a la infinidad no tiene causa primera o principio) de las causas *existentes-dependientes*. Una regresión infinita de los seres finitos no *causaría* la existencia de algo. En el mejor de los casos, esto es sólo esquivar la causalidad.

Aun así, es imposible negar que existe una causalidad dentro de la serie. Cuando nos limitamos a añadir un ser dependiente a una cadena de seres dependientes, ello no *fundamenta* la existencia de la cadena. Afirmar que es así supondría decir que añadiendo un número infinito de piñas a una cesta de piñas tendremos un aguacate. Sumar piñas a piñas no tiene como resultado un aguacate; sumar seres dependientes a otros iguales no produce una causa o fundamento de su existencia *dependiente*. Un ser contingente no puede ser nunca el fundamento de otro ser contingente. Un ser no causado puede ser un intermediario en una cadena de causalidad existencial. De ello se sigue que la primera causa de un ser causado ha de ser un Ser incausado. Una regresión de las causas existentes no puede tener principio, sólo puede ser infinitamente extensa.

4) *En consecuencia, existe una Causa primera de la existencia actual de tales seres.* La conclusión se sigue lógicamente de las tres primeras premisas. Hemos establecido que existen seres limitados y cambiantes, cuya existencia actual está causada por otro ser, y que la regresión infinita de las causas de un ser es imposible. Luego, necesariamente, tiene que haber una *primera* Causa de las existencia de los seres cambiantes. «En efecto, si el último argumento contra la regresión infinita es cierto, esa primera Causa debe ser superior a los seres cambiantes, sin causas intermedias» (Geisler, 1974, pág. 201).

5) *Esta Causa primera ha de ser una, infinita, necesaria y eterna.* De nuevo estamos ante un resultado lógico. Si Tal causa es la Causa primera de todo ser dependiente y causado, ha de ser ilimitada en todas sus formas de existencia (infinita) o no podría justificar la existencia finita; además, *debe* ser (necesaria); ha debido ser siempre y para siempre

(eterna), etc. Sólo puede haber un Ser de esta índole. Primero, porque un ser incausado es realidad pura y no puede haber dos seres de esta clase. Segundo, porque este Ser incausado es por naturaleza *ilimitado*. Muchas son las cosas que pueden *tener* existencia, pero sólo una puede *ser* la existencia. Tercero, la pura actualidad no se puede dividir o multiplicar *en Ser*. Pero la fuerza del argumento es tal que ese Ser no puede *no* existir, desde el momento en que existen seres finitos y limitados.

6) *La primera Causa incausada es idéntica al Dios de la tradición judeocristiana*. Se nos ha dicho a menudo: «Han probado ustedes la necesidad de una Primera Causa Incausada de todo lo que existe, ahora bien ¿cómo saben que este Dios es el Dios cristiano?» Para quien ha entendido el argumento la conclusión no puede ser más sencilla. En primer lugar, acabamos de ver que sólo puede existir un Ser de esta índole. En segundo lugar, la descripción de los atributos de este Ser coinciden precisamente con lo que la Biblia y los cristianos llaman Dios; en otras palabras, esta Causa incausada posee todos los esenciales atributos metafísicos del Dios de la tradición judeocristiana. Es creador (Génesis 1:1; Hebreos 11:3), sustentador de todas las cosas (Salmos 36:6; Colosenses 1:17), uno y supremo (Deuteronomio 6:4; Éxodo 20:3), infinito y eterno (Salmos 147:5, 41:13), de naturaleza no cambiante (Salmos 102:27; Malaquías 3:16; Santiago 1:17), absoluta perfección y amor (Mateo 5:48; I Juan 4:16), etc.

Con frecuencia se omite uno de los puntos (y de las consecuencias) más importantes del argumento: Dios se justifica por todos los atributos positivos de su creación (de los que es responsable). Debe ser personal o no habría creado personas. Debe ser creativo, inteligente y capaz de amar, etc. «La realidad pura posee todas las perfecciones y características del ser en sus formas más elevadas y eminentes (por ejemplo, infinitamente.» «No existen varios dioses distintos, sino sólo dos formas de acercarse al mismo Dios: la divina declaración y la inferencia filosófica. Nadie debería extrañarse de que quienes creen (por la vía de la divina revelación que Flew siempre aparta a un lado) que Dios se manifiesta en su creación (Romanos 1:19, 20; Salmos 19:1) encuentren posible llegar a conocerlo por inferencia a través de tales manifestaciones (Geisler, 1974, pág. 208).

Tomás de Aquino tenía razón; la existencia física no puede justificarse por sí misma. Sabemos muchas cosas de nuestro ser natural. Las cosas que existen físicamente son claramente limitadas, cambiantes y finitas. La idea de una contingencia universal no es sólo contrafactual, sino absurda en última instancia. La existencia contingente no puede justificarse por sí misma. Lo que es en sí un efecto no puede ser la causa de todas las cosas. Esto no es «harina de otro costal» (cap. I, 1 y cap. II, 1) profesor Flew, es que no hay más «costal» que éste.

Capítulo V

Tiempo de revisión

Antony G. N. Flew

1. La variedad de Dioses

Al principio de nuestro debate, antes de entrar a distinguir las diferentes clases de «ateísmos», observaba yo que «tanto descreer como no creer están necesariamente relacionados con creer» (cap. I, 1). La observación tiene importancia para nosotros, ya que existen muchas nociones distintas que, con razón o sin ella, pretenden ser nociones de Dios.

Algunas son concretas. Otras tenues y vagas en extremo. El profesor Miethe cuenta (II, nota 36) que uno de sus editores aseguraba (supuestamente a partir de datos estadísticos) que el 95 por 100 de los americanos cree en la existencia de un Ser Supremo. Yo diría, siguiendo una frase atribuida al popular presidente Eisenhower —«Todo el mundo debería tener una religión, no importa cuál»—, que si existe un contenido sustancial (no sólo declarado) común a las creencias de ese 95 por 100 es, en el mejor de los casos, que el *big bang* cosmológico supone alguna forma de Gran Detonador, más allá del cual se desvanece el consenso.

Si mi conjetura es acertada, el acuerdo casi unánime residiría —como establece el Philo de Hume— en el *ser* y «no en la *naturaleza* de *Dios*» (citado en cap. I, 3). De lo que se desprende que el editor se equivocaba doblemente al rechazar el trabajo de Miethe con la excusa de que era superfluo; en primer lugar, por considerar que dado el alto porcentaje de aprobación que arrojaban las estadísticas no había más necesidad de razones evidentes; y, en segundo lugar, porque parecía

dar por sentado que una fe mucho más rica, como la que propone el profesor Miethe, tiene esa implantación universal.

1.1. Que son muchas las nociones que, con razón o sin ella, se pretenden nociones de Dios es un hecho al que alude Hans Küng en el párrafo más elocuente de su texto, al citar la pregunta retórica de Martin Buber (cap. II, 5): «¿Qué otro término del lenguaje humano ha caído en un desuso y un descrédito semejantes?» No obstante, parece que ni Küng ni Buber deducen de ello motivos para exigir —como yo mismo he hecho y continúo haciendo— que si se pretende construir una apologética racional auténticamente sistemática se ha de comenzar por aclarar y resolver ciertas cuestiones conceptuales. De forma que

> cuando lo que queremos investigar es la existencia de un objeto que corresponda a una supuesta descripción definitoria, o bien la existencia de elementos reales dentro de una determinada clase, los primeros pasos han de ser, en un caso, asegurarnos de que la descripción es coherente y está definida con verdad, y, en el otro, preguntarnos cómo identificar sin género de dudas los elementos de esa clase. Sólo cuando hayamos logrado satisfacer lógicamente estos problemas conceptuales prioritarios estaremos en condiciones de pasar a la sustancia, así como a la apasionante, aunque secundaria, cuestión o cuestiones de hecho (cap. I, 1).

Si merece la pena repetir el pasaje es tanto por lo que calla como por lo que dice. Miethe no ha dejado de reprocharme mis supuestos prejuicios «verificacionistas» y mi no menos supuesta visión «definicionista» de la realidad, así como lo que él tacha de noción escandalosamente limitada de la experiencia: «Es natural que el concepto de Dios presente "problemas" si la posibilidad de una realidad «extrafísica» se ha definido previamente como algo fuera de lugar, fuera de la existencia...» (cap. II, 1).

Parece claro, sin embargo, que los ejemplos presentados en ese mismo capítulo para demostrar mi razonable desacuerdo con la pretensión de que un concepto por muy preciso que sea posee necesariamente una aplicación real, eran de naturaleza física: «el monstruo del lago Ness... el unicornio... el Abominable Hombre de las Nieves» (cap. I, 1), pero cuando se trata de esclarecer algo hay que seleccionar con precisión ejemplos indiscutibles. Lo malo es que una selección tan precisa se haya malinterpretado en este caso como negación de la legitimidad de cualquier otro concepto cuyo objeto no sea de tipo físico, aunque resulte perfectamente aceptable.

1.2. Otra consecuencia de la gran variedad de nociones sobre

Dios es que una misma persona puede ser al mismo tiempo un cierto tipo de ateo o agnóstico ante una determinada noción y un firme creyente ante otra distinta. De ello se desprenden ciertas consecuencias para la comprensión de lo que he considerado un tercer tipo de ateo: «Quizás podríamos incluir también, como una tercera subclase de ateos negativos, a quienes "no permiten (aunque la afirmen) que la existencia de Dios afecte a su vida diaria", pues cuando se insiste una y otra vez en que este Dios es el supremo partisano de la creación, se hace muy difícil creer en la sinceridad de aquella afirmación» (cap. I, 1).

Lo que, efectivamente, resulta difícil aceptar es que tales personas crean en un Dios «definido como supremo partisano de la creación». ¿Qué abogado defensor medianamente capacitado no alegaría desequilibrio mental en el comportamiento de un cliente que pese a saberse observado en el momento de cometer su delito por una Autoridad inflexible y resuelta a castigar las ofensas, no por ello dejara de cometerlo? (A propósito, es éste un punto que deberían tener en cuenta quienes se ocupan, como Milton, de «justificar los caminos de (semejante) Dios hacia los hombres»). No obstante, en realidad el ateo de esta tercera subclase lo es sólo respecto a un Dios «definido como supremo partisano de la creación»; lo que él afirma creer, sin duda sinceramente, es la existencia de un cierto tipo de Gran Detonador que no se mete en nada. Dado que el ateísmo que yo profeso lo es respecto al Dios del teísmo mosaico, no sería incoherente si me sintiera menos agnóstico respecto a otros dioses también más limitados y menos invasores (II, nota 4).

Al comienzo del capítulo IV Miethe declara a bombo y platillo sus dificultades para entender qué clase de ateo soy. En apariencia sus dificultades provienen de la segunda frase del capítulo III: «Pero debo aclarar en seguida que no me siento identificado con el tipo específico de ateo que el profesor Miethe describe, y al que se enfrenta; de modo muy especial en la penúltima frase de "Una primera refutación".» Esa frase decía así: «La cuestión es si para el ateo resulta racional afirmar que su experiencia "atea", dados sus supuestos, su concepto "definicionista" de la realidad y su limitada visión del mundo experimental, es razonable y concluyente, y que, por tanto niega la realidad de Dios.»

¿Dónde está el problema? ¿Es que no ha quedado claro que, acertadamente o no, manifiesto mi desacuerdo con ciertos apriorismos que Miethe me imputa, como son descartar por definición determinado tipo de realidades e insistir en un concepto no menos miope de la experiencia? Por otra parte, deseo aclarar también que mi rechazo de la realidad de Dios no se apoya en consideraciones subjetivas o biográficas sobre el carácter razonable y concluyente de mi experiencia «atea».

2. Los argumentos del proyecto

El hecho de que existan distintas nociones que, con razón o sin ella, pretenden ser nociones de Dios es algo que se debe tener presente siempre que nos enfrentamos a los argumentos en favor de su existencia. Un argumento que, con éxito o sin él, trata al menos de probar adecuadamente la aplicación de un cierto concepto de Dios no sirve para analizar la existencia de un Ser de otro tipo rotundamente distinto. Un argumento que pretende probar la existencia de un ser definido con características comparativamente más modestas no sería suficiente para probar, ni siquiera para rechazar, la existencia de otro Dios cuya naturaleza se defina con profusión.

2.1. En determinado momento Miethe se cita a sí mismo: «... la tradición metafísica occidental es el estudio de la realidad como tal, del ser como tal, y debe completarse con alguna forma de teoría sobre Dios» (cap. II, Intr.). Pero la clase de Dios que sería apropiada para este estudio abstracto de la naturaleza esencial del ser como tal, y de la existencia y subsistencia del objeto que podría demostrar tal estudio, están muy lejos del concepto de existencia cuyo objeto quiere probar Miethe (cfr. de nuevo III, 2.2).

Cuando, por ejemplo, se dice del Dios de la metafísica que es perfectamente bueno, se está hablando de una perfección y de una bondad que no son atribuibles a ningún agente moral. Tal perfección es la de un círculo ideal; en cuanto a la bondad se identifica de algún modo con la existencia. ¿Es que Tomás de Aquino sostuvo en algún lugar que «bueno» y «real» eran términos equivalentes? Es esta identificación la que yo sugiero que puede rastrearse en Platón (cap. III, 4), y no es lícito falsificar mi sugerencia citando fuentes bíblicas anteriores para sostener que un Ser Supremo completamente distinto es a la vez, y sin merma de los diferentes significados, bueno y perfecto.

Una ambigüedad análoga afecta a la palabra «necesidad», ya que cuando, por imperativos del argumento ontológico, se define la palabra «Dios» en referencia a un Ser necesario, la necesidad adquiere un carácter lógico, e implica que negar la existencia de tal Dios es contradecirse (ca. IV, 2). Pero cuando se afirma que el Yavé bíblico es un Ser necesario, su no existencia puede que sea inconcebible, pero, en un plano más práctico, resulta sencillamente imposible (cap. IV, 2).

2.2. Al examinar el argumento del proyecto se aprecia con

toda claridad que lo que constituye una prueba para un «Ser definido con características comparativamente más modestas, no sirve para probar, ni siquiera para rechazar, la existencia de un Dios cuya naturaleza se define con profusión». He vuelto sobre el asunto más de una vez (cap. I, 1.3, a), aunque, al parecer, con magros resultados. Lo haré de nuevo, aunque sólo sea para que la tercera (y nueva) forma del argumento no quede sin mención por mi parte.

a) La primera forma (la más conocida) del argumento parte de ciertos aspectos del Universo que parecen responder a un diseño intencionado y de los que no conocemos las causas naturales[1], de donde se quiere deducir la existencia de un Diseñador Sobrenatural que lo justifique. Las conclusiones de este tipo, cuyas premisas se encargan los progresos científicos de socavar, pretenden demostrar que algunos de esos aspectos que «parecen responder a un proyecto» no son el resultado ni de causas conscientes ni de causas inteligentes (Dawkins, 1986).

Miethe extrae un gran partido de los problemas no resueltos por la biología evolucionista: el origen de la vida, «los miles y miles de eslabones perdidos», etc. (cap. II, 1). Bien está; nada más lejos de mi intención que quitar importancia a los aspectos insuficientes de la «pequeña charca caliente» de Darwin-Oparin-Haldane. No obstante, Miethe debería reconocer las embarazosas consecuencias de este problema y de cualquier otro sin solución actual y sin solución posible. Presentar un Creador responsable de intervenciones de este alcance es abrir el camino a críticas como las que Leibniz hizo a Newton. Un Creador omnisciente y omnipotente habría asegurado una creación perfectamente lograda en todas sus intenciones de una sola vez, sin necesidad de ajustes temporales hasta el logro final.

b) La premisa de la segunda forma del argumento del proyecto es el orden general de la naturaleza; en este caso ningún avance científico amenaza tal premisa, antes al contrario, contribuiría a reforzarla. El argumento concluye que el orden no puede ser intrínseco, sino impuesto por un Ordenador externo y Sobrenatural. La actitud contraria está representada por el ateísmo stratoniano: «La conclusión es que... debemos tomar el Universo tal como es y como nuestros científicos lo explican en última instancia a través del descubrimiento de sus leyes» (cap. I, 3).

Tal es el pasaje, debidamente enfatizado, que provoca la triunfante respuesta de Miethe: «Si Flew no aboga por la "verificación empírica" como prueba de la realidad última, no sé qué otra cosa podría deducirse de su planteamiento.» Sin embargo, a la conclusión del ateís-

[1] Topsy, la supuesta ignorante, por ejemplo, tenía mucha razón al decir que —al menos según las apariencias mundanas— ella «simplemente fue cultivada».

mo stratoniano no se llega precisamente a través de un apriorismo ciego y arbitrario. No puede decirse lo mismo de quien insiste, contra toda evidencia, en que el orden del Universo ha de ser necesariamente externo e impuesto por un Ordenador Sobrenatural pensado a tal efecto.

c) La tercera y más convincente forma del argumento tiene un desarrollo moderno. En efecto, ha sido expuesta en una obra publicada hace apenas cuatro años (Leslie, 1989). Sus premisas pertenecen al campo de la cosmología científica contemporánea. Adoptando las mismas leyes y principios que los científicos del cosmos emplean en sus cálculos, se puede demostrar que de no ser las distintas relaciones cuantitativas de la física las que son, las circunstancias que propiciaron la evolución de los organismos inteligentes podrían no haber tenido lugar, pues de hecho son extremadamente raras. Tal evolución fue, como dijo el gran duque de la decisiva batalla de Waterloo, «un acontecimiento condenadamente difícil y reñido».

La conclusión de Leslie es que «nuestro Universo es un instrumento espectacularmente "bien afinado para producir la Vida"». Tal expresión, como él mismo se cuida de puntualizar, *«sólo* significa que, según parece, ciertos cambios mínimos en determinados aspectos básicos del Universo habrían podido hacer imposible la evolución de la vida. Hablar aquí de "armonización" no es presuponer que su responsable sea un Afinador divino» (Leslie, 1989, págs. 2-3). Para su argumento, como para otros muchos, el diseño no es el *punto de partida*, sino el de *arribo*. (Si supiéramos con certeza que el Universo responde a un proyecto, nada impediría deducir de forma inmediata la existencia del Diseñador.) Se trata, como insiste Leslie, de *«un argumento de las probabilidades...*, cuya conclusión puede ser *tanto* que existen muchos otros universos *como* que Dios ha creado éste a propósito para la Vida, como *ambas»* (Leslie, 1989, pág. 155).

En dos capítulos anteriores Leslie presenta varios casos que sirven para demostrar que la posibilidad de precisar con mayor exactitud lo que él ha calificado de buen afinamiento o la de probar la tesis del proyecto pertenecen a un orden superior inconcebible, y concluye:

> No hay excusa para menospreciar... el hallazgo de que la Vida depende de un afinamiento de la primitiva densidad cósmica en una parte sobre diez seguido de cincuenta y cuatro ceros... o de que el cambio en el equilibrio entre gravedad y electromagnetismo en una parte sobre diez seguido de treinta y nueve ceros habría podido hacer que las estrellas se encendieran con demasiada rapidez o demasiada lentitud... Muchos de estos descubrimientos pueden ser erróneos, pero es difícil creer que lo son todos cuando forman una lista de la longitud... que hemos aportado en el capítulo 2 (Leslie, 1989, pág. 201).

Para concebir cómodamente esta gran cantidad de hallazgos relacionados con el llamado afinamiento tendríamos que sostener la existencia de un número todavía más fabuloso de universos adicionales. Esto, como Leslie evita señalar modestamente, debería aportar una heroica hipótesis económica capaz de acabar con todas las heroicas hipótesis económicas. Supongamos, pues, que lo rechazamos como alternativa francamente desesperada y nos preguntamos hasta qué punto es verificable. Como otros argumentos del proyecto parece ofrecer su apoyo a conclusiones que sirven para reconciliarnos con la tesis de un Universo creado por un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, aunque no puedan justificarla. Sin embargo, ya hemos dicho que la idea misma del proyecto lleva implícito un afán por superar las limitaciones (I, 3.1, a), y el Gran Afinador que se propone aquí no es un personaje que prescribe las leyes de la naturaleza, sino, muy al contrario, alguien constreñido por ellas, y para justificar sus propósitos y los atributos que se le confieren (¿a él?, ¿a ella?, ¿a ello?) tendríamos que determinar los valores de un cierto número de constricciones físicas de gran alcance. Considerando estos métodos largos, laboriosos e indirectos de creación, uno siente la tentación de volver la vista hacia aquellos otros directos, inmediatos y fáciles que según el Génesis 1 y 2 empleara Yavé.

3. El significado de la elección

En un breve párrafo del capítulo IV Miethe afirma algo que tiene el efecto de cortarme la respiración. Tras señalar que «este debate en concreto no trata del problema del mal», dice haber establecido en el capítulo II «que la respuesta reside en la defensa del libre albedrío. Recomendé, entonces, varias obras a propósito de este problema...», y concluye, «Flew continúa ignorando las consecuencias que tiene para el problema el concepto de libre voluntad» (cap. IV, 1).

Aunque las anteriores publicaciones de los participantes en este debate redunden en lo mismo, me permití mencionar brevemente —porque espero que sea útil— dos o tres de las mías al final del capítulo I, antes de entrar a considerar las «consecuencias para el problema de la libre voluntad».

Ya en 1955, en una versión abreviada de «Divine Omnipotence and Human Freedom», más tarde editada en *New Essays in Philosophical Theology* (Flew y MacIntyre, 1955), empecé a tratar del problema que ahora, curiosamente, Miethe me acusa de ignorar. A mi parecer aquel trabajo fue el primero en presentar la «defensa del libre albedrío», tan utilizada por quienes pretenden resolver la aparente contradicción entre los muchos males que asolan el Universo y la existencia y activi-

dad de un Creador omnipotente y (moralmente) perfecto, con la ayuda de «la comprensión de las consecuencias que tiene para el problema la libre voluntad de los hombres» (cap. II, 4).

No obstante, mi conclusión ni es ni ha sido que tal cosa no exista. Por el contrario, insisto con todas mis fuerzas en que los humanos somos —o somos esencialmente, si se prefiere— un cierto tipo de criaturas que pueden y no pueden elegir, es decir, criaturas que como todo agente siempre podrían haber hecho algo distinto a lo que hicieron[2].

Dado que la experiencia de elegir y actuar es parte importante de lo que Miethe me acusa de ignorar, abolir por definición o no molestarme siquiera en considerar, no me queda más remedio que mencionar también dos publicaciones mucho más recientes que la anterior que demuestran la enorme importancia que yo concedo a este tipo de experiencia. Así, en Flew, 1978 (cap. 7) hacía una vehemente crítica a una muy vendida obra de un conocido autor conductista, que presentaba el siguiente título, siniestro y amenazador: *Beyond Freedom and Dignity*, donde se abrigaba el propósito tan absurdo como perverso de construir una ciencia de la psicología humana que negaba este peculiar hecho de nuestra naturaleza. En Flew, 1985, volvía a insistir en este punto en un contexto académico distinto, aduciendo que todo aquel que aspire a un diploma de «ciencias sociales» debe saber y no olvidar nunca que éste es el hecho más importante para su materia de estudio, esto es, para el sujeto humano.

Lo que mantuve hace ya treinta y cinco años en «Divine Omnipotence and Human Freedom» y vuelvo a mantener en las últimas páginas del capítulo I (4,.3, b) es que un Creador omnisciente y omnipotente no puede quedar eximido de responsabilidad respecto al bien o al mal que sufran sus criaturas, y que, por la misma razón, es inadmisible que las premie o castigue por su conducta, incluso cuando el Creador ha permitido de algún modo, *ex hypothesi*, la libertad de los actos humanos.

No me ha sorprendido hasta qué punto han intranquilizado a Miethe mis ideas. En efecto, pues repite su repuesta incontables veces; escribe, por ejemplo, que mi argumento «no es tanto un argumento contra la existencia de Dios como contra la posibilidad del "libre albedrío" en caso de que la existencia de Dios fuese cierta» (cap. II, 1), y de nuevo en el mismo capítulo: «aunque gran parte

[2] No obstante, he sido reticente durante los últimos veinticinco años en hablar de la libre voluntad como lo han hecho tradicionalmente filósofos y teólogos, ya que tanto quienes actúan libremente como quienes lo hacen de forma obligada, en definitiva, actúan, y de ahí que para ambos, en el sentido más profundo, es siempre posible actuar de otra manera.

de su material no se enfrenta a los argumentos en favor de Dios» (cap. II, 4). Cuando uno ha definido a su Dios como (moralmente) perfecto, en tanto que otras de sus conclusiones filosóficas demuestran que el Dios así concebido es un monstruo de injusticia, el concepto de Dios sólo puede ser incoherente, de ahí que ni exista ni pueda existir un objeto correspondiente.

Una vez más comenta en relación con mis conclusiones: «Es patente que Flew sólo conoce un tipo calvinista o determinista de cristianismo» (cap. II, 4). No obstante, la primera frase del siguiente párrafo indica que «Flew cita incluso a Tomás de Aquino como apoyo a estas "consecuencias necesarias (deterministas)"» (cap. II, 4). Así lo hice, en efecto, con Tomás y con Lutero y Pablo, para demostrar que las consecuencias de la predestinación que se siguen de ciertas premisas no son un convencimiento intelectual propio únicamente de Calvino y sus seguidores. Es difícil encontrar, por ejemplo, diferencias sustanciales —que no sean de puro matiz o énfasis— entre las enseñanzas de Agustín en *De Libero Arbitrio* y las del agustiniano Lutero en *De Servo Arbitrio*.

Miethe concluye su comentario al respecto citando varios pasajes de Aquino (cap. II, 4), con miras, supongo, a contradecir mis citas de la *Summa contra gentiles*. Me sorprende por su parte que descubra tales incoherencias en las enseñanzas del doctor angélico , al menos yo no he sido capaz de encontrarlas. Parece que Miethe, como otros muchos, piensa que cualquiera que emplee la palabra «predestinación» contradice necesariamente la libre voluntad. Para ayudarle a liberarse de semejante prejuicio le recomiendo la lectura de la Pregunta 23 de la primera parte de la *Summa Theologica*. Allí, en ocho artículos *de praedestinatione*, desarrolla y defiende Aquino una posición aparentemente distinta a la que sostuvo Calvino en sus *Institutes*.

4. Personas y sustancias espirituales

Volviendo al capítulo III, apartado 5, decía yo que si una persona «tuviera la desgracia de ser arrollada por una apisonadora» y «quedara reducida a un amasijo de carne, sangre y huesos rotos», el resultado «no sería una persona». Como cabía esperar, Miethe asiente con entusiasmo. Pero, en seguida, se revuelve contra mí: «...desde su teoría atea ¿qué es lo que se ha perdido? ¿Qué era lo que hacía antes de esos "residuos carnales" una "persona"?... *según usted* ¿qué partes de una persona de "carne y hueso" no son reductibles a esa materia o no se originan en ella?» (cap. IV, 5).

4.1. La respuesta más sencilla, en mi opinión, es que las carac-

terísticas de esa persona —y su origen— eran las del organismo individual que esa persona individual era en esencia. De modo que lo que distingue a la persona «de ese posterior amasijo de "carne y hueso"» que ya no es una persona, es el organismo, y, de ahí, *a fortiori* el organismo vivo de una clase especial que posee las características de esa persona en concreto.

a) No me engaño pensando que la respuesta sea capaz de satisfacer a Miethe. En primer lugar, porque para él las palabras «reductible» y «originado por» parecen ser virtualmente equivalentes. Y porque para él, decir que un «loquesea» implica o se origina a partir de un «cualquiercosa» le lleva a la conclusión de que el primero se puede reducir al segundo, o que ambos son la misma cosa, o que no existen los «loquesea», sino únicamente los «cualquiercosa». Pero si los robles son reductibles a bellotas, sólo una comprensión equivocada puede concluir que los robles son sólo y exclusivamente las bellotas que ellos producen. Las personas se originan a partir de un óvulo humano fecundado, sin embargo, ello no implica que sean sólo y exclusivamente óvulos humanos fecundados.

b) En segundo lugar, y lo que es más importante, se hace patente que Miethe demanda algo más, es decir, demanda «qué es lo que se ha perdido», quiere saber cuál es el elemento definitivo que distingue a la «persona» del «amasijo», y me exige que diga en qué consiste la pérdida.

Ahora bien, no hay garantía alguna de que las diferencias decisivas sean de la sustancia que Miethe defiende. Podríamos calificar incluso de supersticiosa la pretensión de que el comportamiento de una persona pueda explicarse a partir del comportamiento de una especie de persona que habita dentro de ella[3].

4.2. Lo que Mithe pretende, y de ahí la respuesta que idealmente me ofrece, es que aquel amasijo ha perdido las sustancias inmateriales que hacían de él un sujeto individual y le conferían su auténtica personalidad, algo muy distinto al organismo concreto y particular que, en mi opinión, lo identificaba.

a) Miethe lamenta que yo parta de que somos «esencialmente criaturas de "carne y hueso"» pese a la evidencia de que, según él, no se nos puede reducir a esa materia (cap. IV, 3). Sin embargo, hablaba yo del significado de los nombres de persona, aduciendo razones

[3] A propósito, salvo en el contexto de la exégesis cartesiana, es mejor no aplicar la etiqueta ryleana «fantasma en la máquina» a este respecto, pues aunque las máquinas no sean seres vivos y las hayan creado los hombres, los organismos son «cultivados» y necesariamente vivos. Por esa razón me desagrada que se diga de mí que hablo (II, página 55) «como si las personas fueran... máquinas psicoquímicas».

de tipo lingüístico (I, 1). Contra ello, Miethe vuelve a emplear argumentos que soslayan la cuestión, ya que sólo demuestran (si es que demuestran algo) que las criaturas descritas adecuadamente como personas contienen un componente inmaterial esencial para producir muchos o todos los fenómenos peculiares y distintivos de las personas.

Sin embargo, no es posible demostrar que la identidad de una persona se base exclusivamente en sus componentes inmateriales y no en un organismo de una clase particular a la que pertenecerían lo que se supone son sus componentes esenciales. No cabe duda de que las operaciones del cerebro producen necesariamente los fenómenos peculiares que distinguen a las personas, pero eso no equivale a sostener que las personas *son* cerebros. Como señala el Sócrates de Platón para concluir un famoso argumento: «Es ilusorio tratar de distinguir... la causa de una cosa y la condición sin la cual aquélla no podría ser una causa» *(Phaedo* 99B).

En mi refutación de las críticas de Miethe he tratado de mantenerme (al menos eso espero) intelectualmente abierto y conciliador. Al comentar el significado de los nombres de persona hacía la siguiente concesión «(esto) no significa necesariamente que esas criaturas peculiares no posean alguno o varios componentes no carnales» (cap. III, 5). Sin embargo, a nadie se le oculta los muchos problemas que plantea la cuestión, problemas que Miethe ni afronta ni tan siquiera reconoce:

> Si alguien puede aportar pruebas en un sentido *positivo* a la idea de estos componentes y explicar cómo identificar y reidentificar tales especímenes, no tiene más que mostrarlas en apoyo de sus teorías. Es necesario resaltar aquí el término «positivo», pues los adjetivos «incorpóreo», «inmaterial», «no carnal» y «no físico» son todos negativos, y sólo nos dicen que los nombres que califican no son en absoluto lo que son (cap. III, 5).

Podría aducirse que los problemas que presenta tal negatividad esencial, por no hablar de los que plantean la identificación y reidentificación, se resuelven con la hipótesis de que las entidades incorpóreas son sustancias espirituales. (Sustancia sería aquí lo que puede existir por sus propios medios, independientemente de otra cosa, al contrario de lo que ocurre, por ejemplo, con la sonrisa o el humor, ya que carecería de sentido sostener que cuando una persona pierde el humor y se enfada, el humor perdido se puede encontrar allí donde lo ha dejado.) Quien se proponga explicar qué son esos fenómenos espirituales producidos por la intervención de sustancias igualmente espirituales, no puede limitarse a definir las últimas cómo «lo que sabemos» que produce los primeros.

b) Miethe agrupa bajo la etiqueta de «espirituales» varios (o quizás todos) los fenómenos que según nuestra experiencia distinguen a las personas, y deduce de ello la imposibilidad de explicar su origen a través de lo puramente material, de suerte que necesitemos atribuirlo a los espíritus. Sin duda es ésta la razón de que califique de «limitada» la noción de experiencia de quien como yo no comparte sus criterios (cap. II, 5). Tal limitación parece residir en mi rechazo a admitir la posibilidad de experimentar lo que él llama fenómenos espirituales. Sin embargo, yo nunca me he negado. La diferencia entre nosotros es que él cree ver espíritus detrás de tales fenómenos, y yo lo que veo son actividades de la persona.

Dado que difícilmente podemos negar que las personas sean cosas materiales, si bien de una clase muy especial, resulta cuando menos sorprendente oír que lo que las distingue y caracteriza a los ojos de la experiencia no tiene absolutamente nada de material. Confróntese a este propósito mi primera protesta ante la sugerencia de que se pueda «aplicar la palabra "persona" a los "distintos individuos de nuestro entorno" extrayendo ciertas peculiares características personales que identifican a las personas como criaturas de la clase que posee tales características» (cap. I, 1), y mi última objeción a la «ciega y arbitraria» insistencia en que «el orden del Universo ha de ser necesariamente externo e impuesto por un Ordenador creado al efecto» (cap. V, 2).

No cabe duda de que las características que Miethe llama espirituales son radicalmente distintas a las que exceden el estrecho marco de las que podemos atribuir a las partículas elementales, o el marco más amplio, aunque igualmente suborgánico, de los especímenes puros, de mayor tamaño, de los elementos químicos, y, por tanto, no reductibles a ninguno de éstos, como quiere Miethe en su depreciada comprensión de la reductibilidad. Nada justifica, sin embargo, la insistencia en que las nuevas características que van surgiendo en cada uno de estos niveles tengan las propiedades de algo que no es pura y exclusivamente material.

5. El argumento ontológico

En el apartado 1.2, e, del capítulo II, Miethe afirma: «Aunque no voy a defender el argumento ontológico *per se* en este libro, las versiones modernas de este grandioso argumento deben ser examinadas cuidadosamente y no rechazadas por principio». Es lo último que esperaba oír aquí; dado que no comparto el aprecio de Miethe por ese argumento «grandioso y antiguo» diseñado para extraer una conclusión existencial tal que no «puede ser concebida otra mayor» a partir de la más paupérrima y pura de las premisas definicionales. No obstante, en el

apartado 2 del capítulo IV, frustrando mis esperanzas, Miethe me recomienda que acepte la versión desarrollada por Charles Hartshorne: «El "verdadero principio de Anselmo" dice que "la existencia que no concibe la alternativa de no existir es mejor que la existencia que concibe tal alternativa"; en resumen, que este Ser Mayor insuperable por otros no puede sino existir» (cap. IV, 2).

Considerando que los únicos candidatos cualificados para constituirse en miembros de la clase de existencia «que no concibe la posibilidad de no existir» se asemejan a los sujetos de la existencia de los teoremas matemáticos, lo que este argumento está en condiciones de probar, siendo muy generosos, no es «el Dios activo, vivo y operante de Israel, un Ser heredero del Demiurgo del *Timeo* platónico», sino «otra entidad completamente abstracta y carente de vida, que proviene de una tradición categóricamente distinta, la de la Forma o la Idea del Bien y lo Real en *La república*» (cap. III, 2). Con todo, la objeción definitiva se plantea contra la aseveración patentemente falsa y sin fundamento de que lo que es mejor no puede sino existir, a no ser que tengamos la más facticia de las comprensiones de la expresión «mejor que».

Aunque no me siento precisamente arrebatado por el desarrollo del argumento que realiza Hartshorne, sí me declaro intrigado cuando se me dice que «Hartshorne ha sido capaz de demostrar que *ser* es experimentar...» (cap. IV, 2), lo que me parece un idealismo metafísico mayor aún que el de Berkeley. Mientras que este último mantiene que ser es *tanto* percibir (experimentar) *como* ser percibido (ser experimentado), aquí se nos dice que Hartshorne sostiene que *ser es sencilla y únicamente experimentar*. ¿Implica esto que la experiencia de Hartshorne carece de sujeto, o mejor aún, no tiene más sujeto que su Dios?

6. Los límites últimos de la explicación

El proyecto original de este libro consistía en que los exponentes de cada par de capítulos cubrirían un espacio más o menos equivalente, y en que la longitud de la exposición en cada par sucesivo sería sustancialmente inferior a la utilizada por su predecesor. Sólo el más indulgente de los jueces consideraría que se ha respetado la primera de estas dos condiciones. Por mi parte, me siento tentado de transgredir la segunda. La excusa, si se me pide, es que Miethe no se ha decidido a defender su «argumento en favor de la existencia de Dios» hasta los apartados 4 y 5 del capítulo IV, en vez de hacerlo al principio del capítulo II.

6.1. Considero más fructífero para los lectores que mi respuesta se centre en qué es lo que podemos explicar, cómo hacerlo, bajo qué condiciones consideramos que debe aportarse una explicación y de qué tipo ha de ser ésta. Dada la naturaleza del caso que nos ocupa no todo es susceptible de ser explicado, y aunque no cabe descartar la posibilidad de descubrir nuevas explicaciones, es evidente que no siempre sabemos determinar cuáles serían las más satisfactorias.

a) En refuerzo de mi primera afirmación no se me ocurre nada mejor que citar lo que ya he dicho en el capítulo I (apartado 3) para defender la ventaja que presenta en términos comparativos el ateísmo stratoniano gracias a su economía de postulados:

> Cualquiera de los sistemas explicativos puede incluir aspectos fundamentales que no son en sí mismos explicables. Por mucho que nos elevemos a toda una jerarquía de explicaciones —hechos concretos mediante leyes generales, leyes mediante teorías, teorías mediante otras más extensas y completas, e, incluso, más allá— tiene que haber en cada estadio, incluido el último, un elemento o varios elementos en cuyos términos todo lo que se explica en ese estadio queda explicado. Tal lógica no excluye a los teístas, pues aunque lo expliquen en referencia a su Dios, no pueden dejar de considerar su existencia y su naturaleza como supremas, y en sí mismas por encima de toda posibilidad de explicación.
>
> Semejante necesidad es común a todos los sistemas. No representa un fallo ni una debilidad de uno frente a otro. El principio de la razón suficiente —es decir, que debe existir una razón suficiente para todo y que todo es como es y será— no resulta, como se piensa a menudo, necesariamente cierto. Por el contrario, se puede demostrar su falsedad (Penelhum, 1960).

b) «Puede que la explicación más sencilla y psicológicamente satisfactoria de cualquier fenómeno observable sea que éste ocurre como ocurre porque alguien lo ha querido así» (Sowell, 1980, página 97). Hay aquí dos cosas igualmente obvias, la primera, que esto es cierto, y, la segunda, que sólo cabe esperar una explicación satisfactoria de esta clase para un número relativamente pequeño de fenómenos observables. Lo que ya parece menos evidente para muchos es que gran parte de las instituciones sociales que parecen haber sido el resultado de la planificación de una brillante mente sobrehumana, se hayan convertido con el tiempo en los involuntarios productos de unas acciones e interacciones voluntarias y demasiado humanas. Hoy se ha puesto de moda despreciar —teórica y prácticamente— esta importante verdad descubierta en el siglo XVIII por aquel grupo de escoceses que fueron los padres fundadores de la ciencia social (Hayek, 1967 y 1973).

6.2. Miethe escribe sobre el ataque de Hume al «principio causal, según el cual todo lo que llega a existir debe tener una causa para su existencia» (cap. IV, 2). Importa aquí apreciar en sus justos términos qué es lo que está atacando Hume y cuáles son las consecuencias de su ataque. Él insistió siempre, con mayor hincapié en una de sus cartas, en que nunca había pretendido sostener «la absurda proposición de que todo se puede producir sin una causa» (Hume, 1932, vol. 1, pág. 187). El apartado correspondiente de *A Treatise of Human Nature* lleva este significativo título, «Por qué una causa es siempre necesaria» (I, III, 3). Hume comienza

> ... por la primera cuestión que concierne a la necesidad de una causa: «Es una máxima general de la filosofía que *todo lo que llega a existir, debe tener una causa para su existencia.*» Así lo consideran todas las formas de razonamiento, sin pararse a pedir o aportar pruebas al respecto. «Este convencimiento se apoya en una intuición que no se puede negar con palabras, pues los hombres lo creen en sus corazones.» No obstante, cuando analizamos más de cerca esta máxima... no descubrimos ninguna señal de certeza intuitiva, por el contrario, se nos revela de una naturaleza muy distinta a esa clase de convicción.

Lo que nos descubre Hume es que la «máxima generalmente aceptada por la filosofía» no representa una verdad lógicamente necesaria, ya que su negación no es autocontradictoria o incoherente. Un posterior análisis complementario demuestra además que es imposible conocer *a priori* que uno o varios acontecimientos concretos sean la causa de otro u otros acontecimientos concretos. Como Hume afirma más adelante: «No sólo la voluntad del Ser Supremo puede crear la materia, sino que, por lo que sabemos *a priori,* también puede hacerlo cualquier ser de otra naturaleza o cualquier otra causa, por muy fantástica que pueda parecernos» (Hume, 1988, pág. 164). Incluso es concebible el acontecimiento incausado, como los átomos de hidrógeno en la hace tiempo inventada pero siempre inteligible teoría de la creación continua de Hoyle y Bondi.

Lo que Hume pretende y con toda seguridad demuestra es que todo nuestro conocimiento causal es conocimiento empírico. Él mismo añade sobre la posición de esta «máxima general» y sus posibilidades de acierto, al final del apartado que acabamos de citar: «... la defensa de la necesidad de una causa para cada producción nueva sólo puede partir de la observación y de la experiencia. La pregunta que se nos plantea entonces es la siguiente: *¿cómo nos conduce la experiencia hasta ese principio?*». No obstante, se le ocurre en seguida «que sería conveniente incluir esta pregunta en otra, «ya que quizás encontremos que en el fondo hay una misma respuesta para ambas». Es decir, se en-

frenta a las consecuencias, y las menciona en un pasaje ya citado aquí (cap. I, 3) como si fuera una ocurrencia tardía:

> ... se me ocurre... un problema que quiero plantearos a vuela pluma, porque se trata de un razonamiento de naturaleza extremadamente delicada. En una palabra, dudo de que sea posible conocer una causa sólo por sus efectos... o de que existan causas de naturaleza tan singular que no encuentren paralelo ni similitud con alguna otra causa que hayamos tenido oportunidad de observar (Hume, 1988, pág. 180).

6.3. A la luz de los razonamientos de Hume resulta difícil apreciar las supuestas pruebas existenciales de la tradición tomista; desde esta perspectiva las cinco vías no son sino un callejón sin salida. Miethe comienza diciendo: «La pregunta última en relación con la naturaleza del universo es...», sin embargo, su frase le lleva a plantearse no una sino dos preguntas últimas: «¿Es eterno el universo físico?» y «¿Puede ese universo tal como lo conocemos explicarse a sí mismo?» A la segunda, añade esta glosa: «El argumento que sostiene la *imposibilidad* de que así sea se conoce como argumento cosmológico.» Y añade: «...no es necesario garantizar que el universo físico no es eterno... para que el argumento cosmólogico pruebe la verdad de su caso» (cap. IV, 5).

a) El añadido es importante. Nos gustaría que quienes han intentado formular el argumento —empezando por el propio Aquino— hubieran prestado cierta atención al asunto desde el inicio para aportar una mayor claridad, ya que ello significa que las distintas series de las distintas versiones —series de causas, de motores o de cualquier otra cosa— no se conciben como temporalmente sucesivas. De ahí que las entidades hipotéticas de las conclusiones —esas entidades a las que «todos dan... el nombre de Dios»— sean, al menos en el presente contexto, más Sustentadoras que Iniciadoras.

Cuando digo esto no quiero decir, naturalmente, que no puedan ser verdad las dos cosas. No obstante, mientras que resulta fácil persuadir al público de que el *big bang* inicial requiere una Causa Primera (iniciadora), las cosas se complican cuando lo que se pretende afirmar es que la continuación del universo físico necesita una explicación exterior, porque la física moderna (al contrario que la aristotélica) cierra la posibilidad de construir adecuadamente la vía que el de Aquino consideraba «más manifiesta». Al igual que otros muchos dentro de la tradición aristotélica, Aquino está asumiendo aquí que no es sólo el inicio sino la continuación del movimiento lo que requiere explicación, como lo denuncia su ilustración favorita del caso: un hombre blandiendo un bastón.

b) Insistiendo en que no debemos pensar aquí en una sucesión temporal, Miethe representa la segunda vía en cinco pasos. El tercero de ellos se desarrolla así: «No puede existir una regresión infinita de las causas eficientes..., ya que a menos que exista una primera causa de la serie no podría haber causalidad en esa serie» (cap. IV, 5). Pero, entonces, dado que la serie no puede remontarse infinitamente en el tiempo ¿dónde reside la posibilidad de generar serie alguna? En vez de concluir, como en el paso cuarto, que «por tanto, debe existir una primera Causa eficiente no causada de toda la causalidad eficiente del mundo» ¿por qué no aceptar sencillamente, siguiendo los principios de Occam sobre la economía de los postulados, que las que, según todas las apariencias, son causas eficientes dentro del universo son también, por decirlo así, eficaces por derecho propio? No conviene, por otra parte, menospreciar tales principios, ¿no es cierto que sólo apelando a ellos se puede llegar a la conclusión de que sólo existe una causa eficiente incausada que pueda justificarse?

c) Miethe desarrolla la tercera vía mediante otros cinco pasos. Pero si, como parece, no podemos pensar en sucesión temporal la serie de seres posibles, su desarrollo resulta ininteligible. Consideremos el segundo paso: «Pero no todos los seres son seres posibles, ya que lo que llega a ser lo hace sólo a través de lo que ya existe (la nada no puede ser la causa de algo)» (cap. IV, 5). Ahora bien, supongamos que aceptamos ser generosos y damos por descontado que cabe una lectura del argumento que incluya la sucesión temporal. Con todo, queda expuesto a una objeción igualmente decisiva, ya que es obvio que los seres posibles del segundo paso se han contrastado con los seres actuales, mientras que en el primer paso se había definido a los seres posibles de forma muy distinta, esto es, en tanto que «seres cuya existencia tiene principio y fin».

d) Aparecen en el capítulo IV dos sorprendentes afirmaciones, con las cuales no sé si Miethe se identifica, pero hacia las que yo deseo expresar mis dudas. En primer lugar, Miethe cita a Eslick: «Decir que todas las cosas sin excepción pueden ser y pueden no ser es decir que *todas* las cosas son no existentes "en algún momento"...» (cap. IV, 5). Más claramente, no es *decir* nada al respecto, y hasta se podría llegar a la grotesca conclusión de que todas las posibilidades pueden realizarse «en algún momento».

En segundo lugar, Miethe cita a Bruce Reichenbach cuando mantiene que «una serie infinita de seres contingentes es incapaz de proporcionar una razón suficiente para la existencia de cualquier ser» (cap. IV, 5). Pues bien, ¿sobre qué garantías insiste Reichenbach en que hay una explicación satisfactoria para la existencia, que él admite concebible, de una serie infinita de seres contingentes? Por otro lado, el principio de la razón suficiente formulado por Leibniz no es sim-

ple ni necesariamente cierto, sino necesariamente falso (I, 3, II).

a) Al final del capítulo IV, Miethe desarrolla un argumento que —insiste— «*no* se basa en el principio de la razón suficiente, sino en el principio de la causalidad existencial». Resulta igualmente claro que la Primera Causa a la que se refiere tampoco es la primera en una serie temporal, ya que sobre el tercer paso del argumento dice lo siguiente:

> *No puede haber una regresión infinita de las causas del ser.* No hablamos aquí de una serie horizontal de causas históricas para llegar a ser, sino de una serie vertical de las causas del *ser*, de la existencia misma. La causalidad existencial se refiere a la causa del *ser* de las entidades y no a la causa de su llegar a ser. El argumento trata de una causa del auténtico ser de una cosa, no de su llegada a la existencia (su llegar a ser) o de los cambios que experimentó para ello (cap. IV, 5.3, 3).

A éste o a cualquier otro intento de distinguir y buscar diferentes causas para el *ser* y el *llegar a ser* de las entidades existentes, mi respuesta apela una vez más al monstruo de Malmesbury. En el capítulo 46 del *Leviatán* encuentro un comentario típicamente devastador: «Esto es vana filosofía. De la misma forma cualquiera podría decir que cuando un hombre inventa la línea recta y la línea torcida, otro hombre inventa su incongruencia.»

Capítulo VI

Una tercera refutación

Terry L. Miethe

Introducción

Comencé el capítulo IV comentando que el profesor Flew, restringiendo selectivamente su ataque, había decidido abalanzarse «a mi "yugular teísta" en concreto». Ahora, al contrario que en el capítulo III, mi amigo Flew inicia el V haciéndome un cumplido:

> De lo que se desprende que el editor se equivocaba doblemente al rechazar el trabajo de Miethe con la excusa de que era superfluo; en primer lugar por considerar que dado el alto porcentaje de aprobación... no había más necesidad de aportar razones evidentes; y, en segundo lugar, porque parecía dar por sentado que *una fe mucho más rica, como la que propone el profesor Miethe*, tiene esa implantación universal (cap. V, 1, la cursiva es mía).

Sus palabras me dejan preocupado, profesor Flew, aunque las agradezco (creo).

A pesar de todo, no puedo estar más de acuerdo con el profesor (sobre el doble error del editor cristiano) en dos puntos: 1) la fe cristiana necesita ser defendida con «razones evidentes», y 2) el editor cristiano se equivocaba y daba pruebas de una tremenda ingenuidad al creer que las estadísticas publicadas (como menciono en el capítulo II, nota 37, y en el capítulo V, 1) demostraban algo.

Si ese editor (y aquel otro que le dijo a un autor amigo mío: «Nuestro mercado no parece mostrar interés por la defensa racional de la fe cristiana») tuviera razón estaría revelando una triste circuns-

tancia, que, en todo caso, podría cambiar sólo si la iglesia asumiera una actitud más sana y si el profesor Flew (y otros ateos como él) recibieran la respuesta que ellos esperan en la forma de una «apologética sistemática y progresiva..., una apologética racional» (cap. I, 3) basada en «razones probatorias» (cap. V, 1).

1. «La variedad de dioses» - Respuesta

Estoy de acuerdo con que ese 95 por 100 de los americanos que respondieron positivamente a la encuesta de opinión sobre la existencia de un Ser Supremo no tiene mucho significado desde el punto de vista de una consideración práctica (en lo que concierne a la naturaleza de ese Ser o a la coherencia de los actos de los creyentes con su fe), pero el hecho sí posee sentido teóricamente hablando. En mi opinión podríamos sostener legítimamente que la creencia de ese altísimo porcentaje en un Ser Supremo indica claramente la posibilidad de la existencia de semejante Ser (*vid.* Trueblood, 1957, págs. 177-88; Geisler, 1974, págs. 13-83).

Al fin y al cabo han sido muchos los pensadores como Otto, Kierkegaard, Tillich y Koëstenbaum que han reconocido la existencia de lo Trascendente, ya fuera que lo identificaran con realidades personales o impersonales, panteístas, deístas o teístas. Otros, como James, Jung, Feuerbach, Sartre, Freud, Fromm y Dewey, aunque hayan negado la realidad objetiva del Ser Supremo, han reconocido la importancia de la fe (o de la experiencia) religiosa y la necesidad de la Trascendencia. Y al reconocerla han admitido que tal necesidad no es otra cosa que un «deseo de realización». No es menos legítimo explicar la necesidad o la experiencia religiosas apelando a un conocimiento de la existencia de Dios innato en las personas.

Flew vuelve a referirse a Hume (cap. V, 1) afirmando: «Si mi conjetura es acertada (en cuanto al 95 por 100 que reconoce la existencia de un Ser Supremo) el acuerdo casi unánime residiría —como establece el Philo de Hume— en el "ser" y "no en la *naturaleza* de *Dios*"». Aunque dudo de que lo haya percibido, Flew vuelve a decir aquí demasiado o demasiado poco, pues le recuerdo que el tema de este debate es, precisamente, el *ser* de la existencia de Dios.

1.1. Comparto con Flew la opinión de que «una apologética racional y sistemática... debería partir de las cuestiones conceptuales básicas», pero no estoy de acuerdo en que tales «cuestiones conceptuales» sean lógicamente previas a las cuestiones de hecho o a la cuestión de la existencia de Dios. Como ya he indicado (*vid.* capítulo IV), creo que Flew se equivoca al plantear la «prioridad lógica» de estos

problemas. Flew cita (cap. V, 1) un párrafo del epígrafe 1 del capítulo I: «Sólo cuando hayamos logrado dar satisfacción lógica a los problemas conceptuales prioritarios estaremos en condiciones de pasar a *la sustancial, y apasionante*, aunque lógicamente secundaria, cuestión o cuestiones de hecho» (la cursiva es mía). Recuerdo que en «Una primera réplica» (capítulo II) Flew me amonestaba por gastar demasiado espacio y energía contra su nuevo (según él) argumento en vez de aplicarme a construir una argumentación positiva de la existencia de Dios, mientras que ahora (como él mismo admite) se refiere a la *«sustancial y apasionante... cuestión... de hecho».*

Flew comenta: «Miethe no ha dejado de reprocharme mis supuestos prejuicios verificacionistas y mi no menos supuesta visión definicionista de la realidad, así como lo que él tacha de noción escandalosamente limitada de la experiencia» (cap. V, 1). Mi primer comentario al respecto es afirmar lo que ya he demostrado en los capítulos II y IV, esto es, que los «prejuicios verificacionistas» de Flew son *reales* y no supuestos y que su visión de la experiencia es, en efecto, «definicionista». Y aunque no me atrevería a tachar de escandalosa su noción de la realidad, sí confirmo que es limitada. Flew admite que los ejemplos que nos ofrecía en el capítulo I «eran completamente físicos». No me cabe la menor duda.

No obstante, tengo la sensación de que Flew no comprende (a causa de su obstinación complaciente, y no se quiera ver en mis palabras sombra alguna de malicia, porque también lo será la mía) lo que en realidad está diciendo o admitiendo en este punto. Si ofrece continuamente ejemplos «físicos» es porque no cree que pueda haber otros; porque nunca ha experimentado otros; y porque ignora sistemáticamente que ni el «más riguroso de los empirismos» sostiene el carácter irreductiblemente físico de la realidad física.

No cabe duda de que la actitud de Flew representa una «tendencia naturalista» (una predisposición de la mente, parcial, prejuiciada y tendenciosa) tanto hacia la posibilidad de acontecimientos sobrenaturales (milagros) como hacia la existencia de un Agente Sobrenatural (Dios). Como dice mi buen amigo Gary Habermans:

> En primer lugar, la mayoría de estas objeciones son intentos de cargar las tintas de los datos contra los milagros (o contra la existencia de Dios) de forma apriorística (es decir, *antes de enfrentarse a las evidencias de los hechos o a pesar de éstas*), para impedir su reconocimiento (o el de la existencia de Dios, según la teoría de Flew acerca de la prioridad lógica de los «problemas conceptuales» sobre las cuestiones de hecho - T. M.). Por ejemplo, nada justifica la pretensión de que cualquier acontecimiento que tenga lugar en el mundo es automáticamente un acontecimiento natural producido por causas naturales. Tal pretensión ignora el hecho de que un milagro histórico

> (que indica la existencia de un Hacedor de milagros) ocurre dentro de la naturaleza. Apelar continuamente a las leyes de la naturaleza es un prejuicio naturalista (la cursiva es mía).

Habermans continúa con estas palabras (que son aplicables tanto a los milagros como a la existencia de Dios) «... suponer que cabe siempre y en todo caso una explicación naturalista es, de nuevo, adoptar una actitud apriorística contra los milagros... Podemos describir un proceso natural, pero cuando establecemos de partida la explicación naturalista para todo tipo de acontecimientos, estamos determinando de partida la respuesta». Habermans cita aquí a cierto filósofo teísta: «El argumento de Flew es un ejemplo clásico en el que el proceso de justificación determina de partida la cuestión en favor del naturalismo» (Miethe, Habermans y Flew, 1987, pág. 16).

Dice Flew: «Lo malo es que una selección tan precisa se haya malinterpretado en este caso como negación de la legitimidad de cualquier otro concepto cuyo objeto no sea de tipo físico, aunque resulte perfectamente aceptable» (cap. V, 1). Sin embargo, no ha habido malinterpretación por mi parte. Nada había en su argumentación que permitiera pensar en que admite la posibilidad de «otro concepto cuyo objeto no sea de tipo físico, aunque resulte perfectamente aceptable». De hecho, es todo lo contrario. En ningún momento ha admitido la más mínima posibilidad de que los seres humanos no sean otra cosa que irreductiblemente físicos, excepto cuando a propósito del ejemplo de la persona arrollada por una apisonadora reconoce que «ese amasijo de carne, sangre y huesos rotos» ¡no es ya la misma cosa!:

> Pero esa masa no es ya una persona, y no porque las personas *«sean* esencialmente» criaturas no carnales, inmunes a la destrucción física, sino porque los despojos de su carne no poseen ya las propiedades distintivas y peculiares de las personas (II, pág. 103).

Si esto no es un prejuicio, no sé qué es. Nadie ha sostenido en este debate que las personas no sean al menos en parte carnales, físicas. Pero yo intento demostrar aquí que en los *«seres físicos» existentes* —en lo que constituye una persona— hay una realidad extrafísica. En otras palabras, que la experiencia de la realidad ofrece motivos para creer en la existencia de un Ser «totalmente distinto y de una naturaleza extrafísica aceptable».

Se supone entonces que yo he malinterpretado «los precisos ejemplos» de Flew. No lo creo. Flew sostiene que un ser irreductiblemente «físico» es harina de otro costal y sólo está dispuesto a admitir evidencias de los objetos «físicos» para los que posee criterios de comproba-

ción (empírica, naturalmente). Sin embargo, cuando yo le doy pruebas de que lo extrafísico es una parte inseparable de lo físico ignora tanto mis razones como sus consecuencias.

Sin embargo, el argumento sobre la no reductibilidad a lo puramente físico de los seres humanos encuentra pruebas en el mundo físico; no se trata, pues, de harina de otro costal: «los objetos visibles... ofrecen razones suficientes para creer que los "no visibles" (a nuestros ojos) puedan existir, de ahí... la posibilidad de que exista también algo... de tipo extrafísico distinto y aceptable». Obsérvese que digo sólo «distinto», prescindiendo de «totalmente», porque nunca he creído en el concepto cristiano de un Dios cuyo *ser* es *totalmente* diferente al de otros seres. El error se debe a Plotino, pero Tomás, mucho más acertado, declaraba la «analogía del ser». Si el cristianismo sostiene que hemos sido creados a su imagen y semejanza, algo tendremos que compartir con Dios. De ahí que las pretensiones «verificacionistas» de Flew (si las he entendido bien), su visión «definicionista» de la realidad, y su «limitada noción de la experiencia» sean factual, moral y espiritualmente insolventes.

1.2. De nuevo considera el profesor la «dificultad de aceptar» o creer «en un Dios "que se describe" como el supremo partisano de la creación» (cap. V, 1). Lo que no quiere ver es que ese «Dios» a quien repetidamente considera «inflexiblemente resuelto a castigar las ofensas» no es el Dios que yo defiendo, ni tampoco el Dios de la mayoría de los cristianos tal como lo ha revelado la Biblia. Yo defino a Dios como el *«misericordioso* Creador y Sustentador de todo lo que existe» (cap. II, 1) (la cursiva es mía).

En efecto, puede decirse que el «concepto de Dios» que tiene Flew no es más que una *mala interpretación* de lo que la mayoría de los cristianos cree sobre su concepto, carácter y naturaleza. De la misma forma, podríamos añadir que analizar el carácter o naturaleza de Dios *en caso de que exista* —ya que esto es lo que tendría que haber hecho Flew— o (como él quiere) examinar el concepto de Dios (del que se sirve para negar el *hecho* de su existencia) equivale a empezar la casa por el tejado. Más aún, ni siquiera es el tema de este debate por mucho que él se empeñe. Por mi parte, creo en un Dios cuyo carácter, naturaleza y relación con su obra (con nosotros, los seres humanos) son mucho más ricos que los de un «Dios» «inflexiblemente resuelto a castigar las ofensas» o que las de «esa especie de Gran Detonador que no se mete en nada». No es éste el «Dios» del teísmo cristiano, ni —según mi creencia— el Dios del «teísmo mosaico», por emplear un término de Flew.

Reconozco que ciertas declaraciones suyas me divierten, así cuando afirma: «Dado que el ateísmo que yo profeso lo es respecto al Dios

del teísmo mosaico, no sería incoherente si me sintiera menos agnóstico respecto a otros dioses más limitados y menos invasores» (cap. V, 1). Realmente interesante, profesor. Podría decirnos en ese caso ¿cuál sería la «naturaleza» o el «concepto» de ese «Dios más limitado y menos invasor»? Aunque en algún momento ha considerado que «el profesor Miethe va demasiado lejos en sus propuestas y pretensiones», ahora es usted quien se abre a la posibilidad de aceptar (presumiblemente) un concepto de Dios menos rico —pero, un «Dios», al fin y al cabo— sin por ello caer en la «incoherencia». Sin embargo, cualquiera que examinara detenidamente las consecuencias de tal aceptación para este debate no tendría más remedio que considerarlo incoherente.

En efecto, profesor Flew ha sido usted muy claro (cap. V, 1) al «manifestar, acertadamente o no, su desacuerdo» sobre la existencia del Dios del «teísmo mosaico». Lo que no nos dice con tanta claridad es: 1) «qué necesita para justificar la existencia de Dios», y 2) en qué consiste la terrible contradicción del concepto cristiano de Dios. Lo que sí ha hecho es establecer (o dar por supuestos) algunos añejos argumentos (definicionistas) y demostrar su pésima comprensión de lo que —a mi parecer— los cristianos llaman Dios[1]. Y, aunque se empeñe en repetir que no desdeña las «realidades por definición» y que su concepto de la experiencia no es estrecho, no ha añadido una palabra acerca de los pretendidos errores cometidos por mí a lo largo de los capítulos II y IV al hablar de un «empirismo más riguroso». Dice usted: «mi rechazo de la realidad de Dios no se apoya en consideraciones subjetivas o biográficas sobre el carácter razonable y concluyente de mi experiencia atea» (cap. V, 1), pero no es otra cosa lo que hace.

2. «Los argumentos del proyecto» - Respuesta

Flew comienza este apartado recordándonos de nuevo que «existen muchas nociones distintas que, con razón o sin ella, se reputan de nociones de Dios» (cap. V, 2). Lo que, sin duda, es cierto. Sin embargo, en nada constituyen un argumento contra su existencia por dos razones fundamentales: 1) El hecho de que mucha gente crea en Dios —aunque bajo «conceptos» diferentes— contribuye más a probar que a desmentir que existe; y 2) tal como yo he apuntado y Flew confirma, aquí se debate a favor (o en contra) del Dios del «teísmo cristiano» o del «teísmo mosaico» (por emplear sus propios térmi-

[1] Ciertamente Flew se pone del lado de un concepto de Dios rígidamente calvinista.

nos), es decir, estamos tratando de un concepto «mucho más rico», que yo mismo he definido con las siguientes palabras:

> Podríamos emplear muchos conceptos para definirlo o aportar las características que lo describen como «objeto existente en la realidad». Por el momento será suficiente decir que afirmo la existencia del «Ser Supremo o Realidad Última cuya naturaleza es existir». Dios es el Creador y Sustentador vivo, personal, amante y misericordioso de todo lo que existe. En todas las formas en que Él existe, existe en perfección y sin límites... Dios es «espíritu», no posee cuerpo físico, y sólo puede existir un Ser de esa clase, que es el único objeto adecuado de veneración (cap. II, 1).

De forma que la pretendidamente importante conclusión de Flew sobre la gran variedad de nociones de Dios no presenta mayor relevancia para este debate. Su obligación sería afrontar el problema de ese Dios del «teísmo mosaico» y olvidarse de las «muchas nociones distintas».

2.1. Flew escribe: «En un determinado momento, Miethe se cita a sí mismo (es patente que cito a Leonard J. Eslick - T. M.) afirmando que "la metafísica occidental es el estudio de la realidad como tal, del ser como tal, y debe completarse con algún tipo de teoría sobre Dios" (cap. II, Intr.). Y continúa:

> Pero la clase de Dios... apropiada para este estudio abstracto de la naturaleza esencial del ser como tal (la metafísica), y la existencia y subsistencia del objeto que podría demostrar tal estudio, están muy lejos del concepto de existencia cuyo objeto quiere probar Miethe (cap. V, 2).

Desde luego es más fácil decirlo que probarlo. En primer lugar, porque ignora completamente la «analogía del ser» de Aquino, de donde parten mis raíces metafísicas, y *no* de la mala interpretación que Plotino hizo de Platón y del pensamiento griego. Y, en segundo lugar, porque ignora también mis argumentos del capítulo IV apartado 5, en favor de la existencia de Dios, donde sostenía que sólo puede existir un Ser de la naturaleza declarada por mí y que «esta primera Causa incausada es idéntica al Dios de la tradición judeocristiana». Flew se ha limitado aquí (cap. V, 2) a establecer una afirmación, y nada más.

2.2. Debo aclarar en seguida que no es mi intención defender aquí el argumento del proyecto. Flew da en el blanco de la crítica clásica a este argumento. Pese a su profuso empleo a través de la historia de

la filosofía, si tales argumentos sirven para probar algo es sólo la posible existencia de un gran diseñador o arquitecto, no, por cierto, la de un Ser Supremo. Pero no es éste el tipo de «proyecto» que yo sostengo, ni, lo que resulta más interesante, el que sostienen los científicos basándose en los últimos descubrimientos en la teoría de la información, el código genético y otros campos diversos. De hecho, con ocasión de un debate entre ateos y teístas (en el que Tony Flew participaba también), uno de mis colegas y yo preguntamos a varios científicos recientemente convertidos al teísmo (especialmente al teísmo cristiano) el porqué de su conversión. La respuesta fue que las evidencias científicas sobre la complejidad y naturaleza del universo y de la vida apuntaban con insistencia a un Dios personal antes que a una fuerza impersonal.

Flew está dispuesto a aceptar las pruebas que proporciona la ciencia, por eso recomienda a los teístas: «¿no sería más inteligente... desarrollar una teología natural a partir de las reglas y los prodigios que los científicos han descubierto» (cap. III, 5). Recuerdo las palabras de Benjamin Constant a propósito de su *History of Polytheism* en una carta a su amigo Claude Hochet (fechada en octubre de 1811): «Mi trabajo es toda una prueba de la afirmación de Bacon, según la cual un poco de ciencia conduce al ateísmo, pero mucha ciencia conduce a la religión.» Constant comienza su libro afirmando que «ciertamente no hay nada después de este mundo», pero lo acaba «revisando por completo su proyecto». Es un ejemplo de cómo muchos científicos (algunos de ellos convertidos ahora al cristianismo) defienden antes un universo teísta que un universo ateo. A Flew, sin embargo, no parece importarle. Me pregunto cuánto tiempo se podrá seguir negando o ignorando los «indicadores» que desde distintos aspectos del pensamiento y de la realidad apuntan a la existencia de Dios[2].

---

[2] Comprendo ahora que el «purista» filosófico demanda un argumento que pueda considerarse «definitivo». También me doy cuenta de que algunos arrojan a la basura el florero con las flores porque piensan que la debilidad de ciertos argumentos marchita también el recipiente, lo que no sirve de mucho. Eventualmente, sin embargo, cuando hablamos de formar una visión del mundo coherente debemos llegar a un punto en el que quede establecida —aunque no sea definitivo individualmente considerado— una serie de argumentos sólidos capaces de ser considerados válidos en el contexto de esa visión del mundo. Recuérdese que incluso Flew reconoce que: «... la palabra "prueba" no está restringida exclusivamente a los argumentos demostrativos válidos, es decir, a los argumentos en los que la conclusión no pueda negarse sin contradecir las premisas» (cap. I, 2).

Flew establece esta importante proposición: «Es necesario subrayar, pues, que al insistir desde la presunción del ateísmo en que la prueba recae del lado teísta, empleamos el término "prueba" en el sentido común y más amplio que incluye todo tipo de razones distintas y suficientes.» Pero ¿permite Flew este tipo de prueba? En mi opinión, obviamente, no. Flew vuelve a hacer otra importante admisión/concesión cuando dice: «Debemos reconocer que una cosa es decir que una creencia está bien o mal fundada y otra

Flew escribe que yo extraigo un buen rendimiento de «muchos de los problemas no resueltos por la biología evolucionista», y dice: «Bien está. Nada más lejos de mi intención que quitar importancia a los aspectos insuficientes de la «pequeña charca caliente» de Darwin-Oparin-Haldane» (cap. V, 2). Podría decirnos entonces profesor Flew cuáles son esos aspectos insuficientes respecto a la cuestión de los orígenes. Pero Flew continúa: «Miethe debería recapacitar sobre las embarazosas consecuencias de este problema o de otros problemas no resueltos y que nunca se resolverán.» No entiendo qué consecuencias son ésas. Sólo las juzgaría embarazosas en el caso de que «la creación no estuviera perfectamente lograda» porque Dios se hubiera visto obligado «a realizar posteriores ajustes». No puedo evitar ver aquí dos afirmaciones. Nada más lejos de mí que establecer lo que «un Creador omnisciente y omnipotente debió o no debió hacer ni lo que su mente considera "una creación perfectamente lograda"».

Ahora bien, ¿en qué consisten estos frecuentes ajustes temporales? ¿Se refiere Flew a los miles y miles de eslabones perdidos? Sin duda, no representan un problema para el creyente, pues ni siquiera existen en el modelo de creación. Tanto el ateo como el teísta reconocen el orden del universo[3], pero no es el segundo quien lo explica absolutamente a través de las «leyes de la naturaleza», que descartan el control o la implicación de Dios en las tareas del universo. No, el cristiano cree precisamente lo contrario.

Flew define el «ateísmo stratoniano» como la conclusión de que debemos tomar «el universo tal como es y tal como los científicos lo explican, en última instancia, a partir de sus leyes fundamentales» (cap. I, 3; V, 2). Si a esto puede calificar de «stratoniano», a la luz de los datos que proporciona la ciencia (esa misma ciencia que ha llevado a muchos científicos a creer en la posibilidad de «un Dios personal antes que en una fuerza impersonal») puede que no resultara imposible hablar de un «teísmo stratoniano», por muy extraño que parezca.

Más tarde, Flew afirma que sería «realmente arbitrario y restringido... pretender que el orden *según todas las evidencias intrínseco al universo* venga impuesto por un Ordenador Sobrenatural pensado a tal efecto» (cap. V, 2, la cursiva es mía). Ahora bien, ¿es tan claro; son de verdad tantas las evidencias de que el orden sea intrínseco al Universo? (Me parece que de nuevo el profesor Flew parte aquí de un apriorismo).

---

muy distinta afirmar la racionalidad o irracionalidad de las personas concretas que en un momento determinado, bajo determinadas circunstancias, y ante la experiencia o la falta de experiencia, sostienen o rechazan la fe» (cap. I, 2).

[3] Tal como Flew precisa en su debate con Gary Habermans (Miethe/Habermans/Flew, 1987, págs. 4-5).

En su tercera propuesta sobre los «argumentos del proyecto», dice Flew:

> La forma... más convincente del argumento tiene un desarrollo moderno... Adoptando las mismas leyes y principios que los científicos del cosmos emplean en sus cálculos, se puede demostrar que de no ser las distintas relaciones cuantitativas de la física las que son, las circunstancias que propiciaron la evolución de los organismos inteligentes podrían no haber tenido lugar, pues de hecho son extremadamente raras (cap. V, 2).

Me parece que Flew se confunde en este punto y que confunde la materia que estamos tratando. Primero, porque es evidente que contradice la posibilidad de la evolución. Si existe una forma de evolución aceptable no es otra que la *teísta.*

Lo que Flew trata aquí se conoce como principio antrópico (del griego *anthropos),* que postula una serie de acertadas «coincidencias», entre ellas, se suele mencionar la relacionada con la estructura de los núcleos atómicos. Los núcleos se mantienen unidos gracias a una energía equilibrada, que si fuera reducida sólo en un pequeño porcentaje de puntos desplazaría al más simple de los núcleos compuestos, el del deuterio, que contiene un protón y un neutrón. Si esto ocurriera, la totalidad de las estrellas, incluido nuestro sol, se encontrarían en una «situación muy grave», ya que emplean deuterio en sus cadenas energéticas. Pero si la fuerza nuclear fuera sólo un poco más grande los resultados adquirirían proporciones aún mayores: podrían unirse dos protones (la energía no es en realidad tan poderosa como para producir tales resultados). Si fuera posible, todos los protones libres se habrían agrupado cuando estalló el *big bang,* y no habrían quedado protones libres para formar el hidrógeno de las estrellas.

Otro de los delicadísimos equilibrios es el que mantiene el electromagnetismo y la gravedad. El primero proporciona el apoyo que evita que las estrellas se destruyan por su propia gravedad. Un cambio insignificante habría convertido a las estrellas en gigantes azules o en enanas rojas. El principio andrópico establece que el universo está plagado de estas importantes «coincidencias». El origen del principio reside en la idea de que la vida sólo puede manifestarse en aquellos universos que poseen condiciones adecuadas, y que sólo en ellos podemos contemplarla.

Ahora bien, nuestro límite a la hora de la contemplación está en que no sabemos qué tipo de universo es el que el contemplador puede percibir. Este acercamiento orientado hacia la observación de las cuestiones cosmológicas más importantes es muy diferente al planteamiento científico tradicional, en el que los observadores no toman parte, pero la física moderna asigna un «papel esencial a los humanos

para determinar la naturaleza del mundo que observan con creciente asombro» (Davies, 1983, pág. 24). Es ese asombro creciente lo que ha llevado a muchos astrónomos y físicos a cambiar en cierta forma el principio andrópico y a anunciar con Sir Alfred Hoyle que «debe existir un Dios» (Varghese, 1984, págs. VIII, 23-37).

Hace sólo cien años (incluso menos) que los científicos hablan de la ciencia cosmológica[4]. Sobre los desarrollos más recientes ha dicho Stanley L. Jaki:

> ¿Es razonable pensar que una inteligencia capaz de producir un universo o, lo que es igual, una total y coherente interacción de elementos, no haya actuado con algún propósito? Hablar de propósito después de Darwin ha sido una de las actitudes más condenables para el tribunal de la ciencia. *No deja de ser desconcertante que haya tocado a la forma más avanzada y completa de la ciencia —la cosmología científica— reivindicar en la actualidad las referencias al propósito dentro del discurso científico.* Poco después del descubrimiento de la radiación 2.7° K, los cosmólogos comenzaron a asombrarse del estrecho margen que había propiciado la evolución. Les parecía que el universo se encontraba situado al fondo de un carril muy estrecho extendido, en última instancia, para hacer que el hombre apareciera en escena (Varghese, 1984, pág. 7; la cursiva es mía).

«No debería asombrarnos, pues, que un numeroso grupo de cosmólogos que no está dispuesto a sacrificarse en el altar de la ciega casualidad, comience a hablar del Principio Andrópico.» En efecto, son sus propios descubrimientos los que los han conducido à formular el «principio del hombre», pues cada vez parece más evidente que el universo «es como un traje cortado a medida para la aparición del hombre» (Varghese, 1984, pág. 72). En realidad, se trata de una antigua visión filosófica. El dogma central de la filosofía de Tomás de Aquino consiste en que el universo fue creado para que lo habitara la humanidad[5]. No obstante, como Jaki se apresura a recordarnos: «No debemos olvidar que ni el dogma ni el Principio Andrópico formarán jamás parte de la ciencia cosmológica. La ciencia trata las correlaciones cuantitativas, no el propósito» (Varghese, 1984, pág. 72).

En segundo lugar, Flew se equivoca al considerar que el tercer tipo de argumento del proyecto —es decir, el principio andrópico *tal como él lo expone*— «es su forma más convincente». Los argumentos que yo he tomado de la ciencia en el capítulo IV no proceden del

---

[4] *Vid.* Stanley L. Jaki, «From Scientific Cosmology to a Created Universe», en *The Intellectuals Speak Out About God,* ed. Roy Abraham Varghese (Regnery Gateway, Chicago, 1984), págs. 61-78.

[5] *Vid.* «Thomism» en Terry L. Miethe, *The Compact Dictionary of Doctrinal Words* (Bethany House, Minneapolis, Minnesota, 1988), págs. 206-7.

«principio andrópico» externo, sino de otros «internos» y más sólidos que reúnen tanto los principios de la física («externos») como la complejidad de la vida y de la vida inteligente («internos») con el fin de establecer un argumento que partiendo de una concepción del mundo basada en un universo de increíble complejidad en todas y cada una de sus partes llega hasta la existencia de un Dios personal.

En tercer lugar, dadas las relaciones cuantitativas de la física y de la vida inteligente, por ejemplo, en la teoría de la información o los enzimas, que arrancan «exactamente» de las «mismas leyes y principios» (al menos entre los científicos a que me he referido), la evolución *no* habría sido posible, lo que contribuye a reforzar el argumento. El propio Flew admite que las «circunstancias» que favorecieron la evolución «son extremadamente raras» (cap. V, 2). Dice que la conclusión de Leslie apunta a un universo espectacularmente «bien afinado». No abrigo la menor duda al respecto. También añade: «para concebir cómodamente esta gran cantidad de hallazgos relacionados con el llamado afinamiento tendríamos que establecer la existencia de un número todavía más fabuloso de universos adicionales». Y, aún: «Como Leslie evita señalar modestamente, debería justificar una heroica hipótesis económica capaz de acabar con todas las heroicas hipótesis económicas» (cap. V, 2). Es toda una concesión. ¿Cómo puede Flew seguir defendiendo su ateísmo contra toda evidencia?

Flew acaba este apartado de su argumentación con el siguiente comentario: «Como otros argumentos del proyecto... (intentan) reconciliarnos con la tesis de un Universo creado por un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, aunque no puedan justificarla» (cap. V, 2), es decir, el Dios que yo defiendo. Puede que así sea, pero apuntan con fuerza en la misma dirección que otros muchos argumentos y allanan el camino hacia Dios (como piensan ahora muchos científicos). Las implicaciones lógicas de la auténtica complejidad del universo y de la vida empiezan a ser comprendidas ahora en todo su alcance. En cualquier caso, no estamos ya ante el «Dios de los agujeros», sino ante el argumento de naturaleza científica que Flew aconsejaba a los teístas como una forma «más inteligente de desarrollar una teología natural a partir de las leyes y los prodigios descubiertos por la ciencia».

3. «El significado de la elección» - Respuesta

Flew comienza el apartado admitiendo que en un «breve párrafo» de capítulo IV le he «dejado sin respiración» (cap. V, 3). Me alegra haber ejercido por fin algún efecto sobre él en este debate, pues hasta ahora se había limitado a ignorar sistemáticamente *mis argumentos*. No

obstante el hecho de que no estemos discutiendo aquí el problema del mal, él no acaba de centrar la cuestión a debate. Naturalmente, no se trata de que yo menosprecie el problema o conjunto de problemas que el mal plantea; es, sencillamente, que el tema de la presente discusión consiste en el *ser* o la existencia de Dios.

Estoy dispuesto a admitir —como he dicho repetidamente a mis alumnos— que la respuesta al problema del mal dentro del cristianismo es una de las más difíciles, aunque no imposible. De hecho, estoy convencido de que Agustín diseñó una fórmula bastante satisfactoria hace 1.560 años al «establecer las líneas maestras del pensamiento que después seguiría la mayor parte de los pensadores cristianos» (Miethe, 1984, págs. 127-132).

Pero insisto en que *este* debate trata de la existencia de Dios, y si queremos darle un tratamiento adecuado deberíamos establecer varios puntos: 1) fundamentarlo a partir de los problemas históricos de la metafísica, por ejemplo, el punto de partida de la metafísica, sus fundamentos empíricos, la metafísica de la creación, la distinción real, el significado del poder, etc. Es lo que yo he tratado en mis presentaciones (cap. II, 5; IV, 2) en tanto que Flew ni siquiera ha aludido a tales cuestiones en el curso de este debate; y 2) habría convenido no haber perdido de vista las limitaciones de nuestra discusión, pero Flew ha intentado repetidamente «aguar» el debate examinando varios problemas históricos de la filosofía de la religión que no están relacionados con éste o atacando asuntos que yo no he planteado en ningún momento. Él sabe bien que se trata de una táctica desviatoria, pues no ignora tampoco la imposibilidad de analizar en el espacio de esta obra todos y cada uno de los asuntos relacionados con la existencia de Dios. Por mi parte, debo reconocer que quizás he sido demasiado condescendiente con su táctica, pero estaba en mi ánimo 1) tomar en serio sus argumentos, y 2) demostrar, todo lo brevemente que he podido, que existen respuestas para ellos.

Cabe resaltar que la mayor parte del análisis de Flew plantea problemas referidos a cuestiones que sólo podríamos asumir *una vez* que la existencia de Dios hubiera quedado establecida. Al fin y al cabo, el «problema del mal» no es realmente un problema —por mucho que proteste Flew— hasta que se establece un modelo objetivo de divinidad. Es ésta una verdad lógica y práctica, porque si no hay Dios ¿qué es el «mal»? ¿Quién podría establecer lo que es «bueno» y lo que es «malo» o lo que «no está bien hecho», si todo es relativo donde no existe un Absoluto que informe todo el sistema?

Cuando digo que «Flew continúa ignorando las consecuencias de la libre voluntad para el problema del mal» (cap. IV, 1) me estoy refiriendo a este debate. Pero Flew insiste en ello y actúa como si nunca nadie hubiera proporcionado una respuesta al efecto. Nos re-

mite a «dos o tres» de sus anteriores publicaciones, y añade: «Dado que la experiencia de la elección y de la capacidad de actuar es una parte importante de lo que Miethe me acusa de ignorar... no está de más mencionar aquí...» y siguen sus publicaciones *A Rational Animal and Other Philosophical Essays on the Nature of Man* (Flew, 1978) y *Agency and Necessity* (Flew, 1987, en colaboración con Godfrey Vesey). Sin embargo, yo no he acusado nunca a Flew de negar «la experiencia de la elección y de la capacidad de actuar», sino de no comprender las *consecuencias* de la libre voluntad y de la creencia cristiana en que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, para el problema del mal. ¿Es que acaso menciona Flew en sus obras las consecuencias del libre albedrío (o de la defensa cristiana del mismo como respuesta) para el problema del mal, o trata (incluso, considera) esas consecuencias a la luz de nuestra creación a imagen de Dios? Yo he leído los dos libros de Flew y puedo asegurar que no lo hace.

Quiero recordar también que Flew ha escrito: «La imagen más adecuada para expresar la relación de estas criaturas con el Creador que las sostiene es la del títere en manos del titiritero», y, más adelante, «Tan cruel pintura levantará, a no dudarlo, indignación y protestas» (cap. I, 4). Luego, continúa: «Tales protestas errarán el tiro, ya que no estamos afirmando que los teístas de la tradición mosaica piensen siempre, ni siquiera a menudo, de esta forma, sino que éstas son las consecuencias ciertas e inevitables, aunque no se quiera reconocer, *de las doctrinas con las que ellos se sienten explícita y categóricamente comprometidos*» (cap. I, 4) (la cursiva es mía). Flew dice que el error está en ofrecer como respuesta la libre voluntad. Pero ya he dicho que es él quien yerra porque malinterpreta las consecuencias de la creación a imagen de Dios y sus efectos para los seres humanos y su libertad de actuación.

Dice Flew que «ya en 1955» introdujo «por primera vez la expresión "defensa del libre albedrío" que luego sería ampliamente adoptada» (cap. V, 3). Ahora, sin embargo, en el capítulo I (apartado 4) habla de unos «títeres» y un «titiritero» que, según él, son la «consecuencia cierta e inevitable» de las doctrinas con las que los cristianos «se sienten explícita y categóricamente comprometidos». Luego, nos dice en el capítulo V (apartado 3) que su idea es que «ni es ni ha sido tal cosa (la libertad humana no existe)». ¿En qué quedamos, profesor Flew? No se pueden defender las dos cosas. Con los «títeres» y los «titiriteros» no cabe posibilidad alguna de ser libres.

«Lo que sostengo desde hace treinta y cinco años... es que un Creador omnisciente y omnipotente no puede sino ser responsable de las elecciones acertadas o erróneas de las criaturas humanas» (cap. V, 3), escribe Flew. Y yo, naturalmente, estoy en radical desacuerdo. Nótese que volvemos a tratar de un Creador omnisciente y

omnipotente como si su existencia hubiera quedado establecida, y que vuelve a ignorarse por completo el hecho de la creación a imagen y semejanza de ese Dios y sus inevitables consecuencias para la libertad.

¿Cuáles son, pues, esas consecuencias? Resulta obvio que Dios es un ser racional, y que, por tanto, la humanidad creada a imagen de él (Génesis, 1:27) posee la capacidad de pensar racionalmente. El ser humano, definido comúnmente como animal racional, es responsable de sus actos porque su mente, con todo lo que ello implica, tiene capacidad de pensar y discernir. Afirmar que «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza» supone lógicamente la naturaleza racional de la humanidad.

Una parte importante de esta creación a imagen de Dios y, por eso mismo, del ser racional del hombre, es la libre voluntad. Porque si Dios nos ha creado así y nos ha legado necesariamente la racionalidad, también nos ha legado la soberanía, esto es, la libertad de actuar y de ser responsables de nuestros actos. No es infrecuente entre algunos filósofos definir la libertad como algo fuera de nuestro alcance. Algunos se valen de una cierta lógica simbólica o modal para establecer que los seres humanos están determinados y que, por tanto, no son libres. Sin embargo, no es cierto. Los físicos que paran el movimiento para medirlo no deducen que no existe el movimiento; de la misma forma, el filósofo que define la libertad como algo fuera de la existencia no prueba que no exista tal libertad.

Lo que necesitamos es un empirismo mucho más riguroso, puesto que nadie puede negar que la libertad de elección es parte de nuestra experiencia y de nuestro pensamiento. La propia capacidad de conocer es ya una prueba de esa libertad. Como muy bien ha dicho Samuel Thompson:

> Podemos estar tan seguros de que el hombre es libre como lo estamos de su capacidad para conocer. Ya que o el hombre es libre, es decir, capaz de actos genuinamente creativos (lo que sin duda resulta imposible para los títeres de Flew - T. M.) o no tiene acceso al conocimiento. Sólo podría reaccionar (pero ¿pueden siquiera reaccionar los títeres? - T. M.), en cuyo caso la percepción de esa reacción sería una nueva reacción, y así indefinidamente... El determinismo no fue nunca ni lo será una filosofía útil para la vida. Desde su perspectiva se puede concebir la muerte, pero no la vida. Si los seres humanos reflexionaran con sinceridad sobre sus experiencias reales serían menos vulnerables a los sinsentidos filosóficos, y la filosofía saldría ganando. En esencia, el determinismo es una teoría que como afirmaba el profesor Broad del conductismo «es tan insensato que sólo los intelectuales pueden concebirlo». La existencia de la libertad en los seres humanos sólo puede ser cuestionada por quienes gustan de jugar a los conceptos (el profesor Flew). La misma posi-

> bilidad de plantearnos una pregunta y de contestarla con verdad o error es ya un acto de libertad (Thompson, 1955, págs. 178-179).

Trueblood cita a Lewis Mumford a este propósito: «Si el hombre fuera "sólo un animal" nunca se habría dado cuenta de ello» (Trueblood, 1957).

Son muchas las distintas voces que han repetido hasta la saciedad que el hombre es el único animal que ríe, el único que llora y el único que reza; el único que anda erecto, que conoce el fuego, que inventa, que habla y escribe, que guía su propio destino, que hace penitencia y que necesita ser. Los humanos son únicos porque investigan el enigma de esta su condición única. Son parte de la naturaleza, pero también algo más que naturaleza. Tiene apetitos, pero puede negarse conscientemente su satisfacción hasta el punto de llegar a morir de hambre por decisión propia.

La libertad es, pues, decisiva[6]. Es un regalo que está presente en casi todas las experiencias humanas. «Concierne, por ejemplo, a la realidad del pecado, ya que el hecho de *poder* pecar supone una notable habilidad (Si fuéramos sólo los títeres que quiere Flew no tendríamos semejante posibilidad, y el problema del mal no existiría - T. M.). Ninguna otra criatura puede pecar... «El núcleo de la libertad positiva reside en la doble experiencia que supone *deliberar* y *decidir*» (Trueblood, 1957, págs. 277-279). Como ha dicho un teólogo sistemático: «Afirmar que siempre predomina la motivación más fuerte es una tautología sin contenido, desde el momento en que la única prueba de la fuerza de una motivación es que predomina sobre las demás» (Tillich, 1951, pág. 184).

Como escribe Thompson: «El conocimiento es una guía, pero no una causa, en tanto que conocimiento» (1955, pág. 184). Y ofrece el ejemplo de una partitura musical que guía la ejecución de los músicos, pero no es su causa.

> El músico puede seguirla por completo o no, según su talento y su gusto. La música que ejecuta no afecta a la partitura ni cambia su significado musical. La partitura no forma parte de la ejecución. Es sólo una guía que el ejecutante puede seguir si quiere. Si la partitura fuera la causa de que el ejecutante la siga sería muy fácil aprender a tocar un instrumento (Thompson, 1955, pág. 184).

---

[6] El asunto del libre albedrío contra el determinismo requiere un tratamiento mucho más profundo del que podemos ofrecer aquí. Sugiero como introducción al tema la lectura del capítulo 11 del apartado titulado «Man's Freedom» y del capítulo 28, bajo el título «Human Freedom and God», en la obra de Thompson *A Modern Philosophy of Religion*, y el capítulo 19 de *Philosophy of Religion* de Trueblood.

En la medida en que los hombres son libres actúan según su consideración de lo que es apropiado o no en una determinada circunstancia, pero lo que resulta indiscutible es que eligen. Thompson continúa diciendo:

> La confusión sobre las causas y las circunstancias forma parte de la misma incomprensión que lleva a muchos filósofos a considerar que la cognición como tal es sólo una de las muchas reacciones humanas frente a los estímulos. Según ellos, el conocimiento sería simplemente un efecto más producido por las causas que operan en el organismo y ello, a su vez, causaría otros efectos. En definitiva, el conocimiento así entendido es uno de tantos lazos que conectan la cadena causal del comportamiento humano. Lo que acabamos de exponer es la demostración de cómo construye su falacia el naturalismo filosófico, confundiendo la esencia con la existencia (Thompson, 1955, pág. 185).

Son muchos los problemas evidentes que plantea el determinismo, que se enfrenta con dos «tremendas contradicciones»: 1) la contradicción referente a la verdad, pues si lo tomáramos en serio estaríamos aceptando que todo juicio intelectual está determinado y podríamos aplicar este juicio a la propia verdad del determinismo. «Lo terrible del determinismo mecanicista es que niega la posibilidad de la verdad al mismo tiempo que se pretende verdadero» (Trueblood, 1957, pág. 281). Trueblood sigue escribiendo:

> El núcleo de nuestra crítica se refiere al hecho de que el determinismo no proporciona una teoría inteligible del error. Sostiene que el error ocurre y que es tremendamente común, puesto que somos muchos los que no nos sentimos convencidos por sus teorías, pero no nos dice cómo es posible el error, cómo detectarlo, ni siquiera qué es un error (Trueblood, 1957, pág. 281).

2) El determinismo causal destruye «el proyecto mismo sobre el cual se establece gran parte de la partitura». Al determinismo no le gusta el hecho de que la libertad de decidir «introduzca un elemento incalculable que el compositor trata de evitar». Con todo, si fuera posible un determinismo total la propia idea del proyecto quedaría descartada.

> La paradoja a la que se enfrentaría el compositor, si estuviera intelectualmente avisado, consistiría en que *según esta filosofía su esfuerzo vendría determinado por las condiciones previas.* De forma que no proyectaría nada en absoluto, más bien se limitaría ser un ejecutor pasivo e inerte de ciertas acciones materialmente necesarias. Por lo

general se admite que podríamos mejorar el mundo si pensamos correctamente, pero los hombres y las mujeres que aceptan los supuestos deterministas no suelen dejarse llevar por estas tonterías (Trueblood, 1957, pág. 282).

La libertad humana no está restringida por el poder de Dios. La realidad es todo lo contrario: «Si Dios negara la libertad del hombre y le forzara a elegir bien, su Omnipotencia quedaría comprometida.» La libertad humana es la soberanía delegada que Dios nos ha dado cuando nos creó a su imagen y semejanza.

> Puede que el error básico de quienes no entienden la coherencia de la libertad humana con la divina omnipotencia resida en la idea de que el poder de Dios es una forma de coacción ejercida sobre las cosas y contra ellas. Deberíamos saber que, pese a lo limitado de nuestra experiencia (profesor Flew), la coerción externa es la más débil de todas las fuerzas cuando se usa contra la voluntad ajena. Se puede forzar a actuar de determinada manera a una persona, pero no se le puede hacer desear lo que previamente se ha determinado que haga, o que comparta lo que se le obliga a decir. Cuanto más se presiona más se aleja de la finalidad impuesta la voluntad de esa persona. Se puede quebrar la voluntad, pero no el consentimiento. Si Dios es realmente omnipotente ganará la voluntad de los hombres en vez de forzarla. Incluso cuando el hombre le desafía, Dios volverá el desafío hacia su finalidad (Thompson, 1955, página 503).

Como ha puntualizado un filósofo de la historia: «La libertad del hombre, su capacidad de decisión genuina, es fundamental, porque sin ella no existirían ni la ética ni la religión» (Herberg, 1951, pág. 92; citado también en Trueblood, 1957, pág. 289). Y, como dice el propio Trueblood: «Sin el reconocimiento de la libertad tendremos no sólo una concepción lamentablemente inadecuada del hombre, sino también de Dios» (Trueblood, 1957, pág. 289).

La libertad sólo tiene sentido a la luz del ser y de la naturaleza de Dios. Somos libres sólo porque nuestra libertad proviene de haber sido creados a su imagen. Dios es, en efecto, más libre que nosotros. «La diferencia decisiva reside en que *el hombre no crea nada que sea libre*... La omnipotencia de Dios se revela en el hecho de que sólo crea seres libres» (Trueblood, 1957, pág. 290). Con todo, aunque nuestra libertad sea distinta y mucho más limitada que la suya, *ser* (en cuanto imagen de Dios) es ser libre, y ser libre es tener la capacidad de crear, tanto para Dios como para nosotros.

Dios es un ser personal. La mayor parte del lenguaje bíblico sobre Dios emplea categorías personales. R. T. France escribe sobre lo que significa ser personal:

> Una persona es un ser consciente que piensa, siente, tiene proyectos y los pone en práctica; que establece relaciones activas con otros seres: podemos hablar y obtener respuestas, compartir ideas y sentimientos, discutir, amar y odiar a otros; podemos conocerlos de una manera que sólo puede ser descrita como «personal» (France, 1970, págs. 19-20).

La creación a semejanza de Dios implica todas las responsabilidades que Trueblood acaba de describir.

Dios es un ser vivo. Está presente activamente aquí y ahora, como indica el propio nombre «Dios» (Éxodo, 3:14,15). El término hebreo «ser» significa presencia dinámica y activa. Dios se relaciona activamente con los humanos, y éstos, creados a semejanza de Dios, se relacionan activamente con él. Ser creados a su imagen nos capacita para abarcar la racionalidad *de Dios, su* libertad y *su* personalidad, y para relacionarnos con él.

Flew aduce lo siguiente: «Cuando uno ha definido a su Dios como (moralmente) perfecto, en tanto que *otras de sus conclusiones filosóficas demuestran que el Dios así concebido es un monstruo de injusticia*, el concepto de Dios sólo puede ser incoherente, de ahí que ni exista ni pueda existir un objeto correspondiente» (cap. V, 4; la cursiva es mía). Es ahí precisamente donde reside el mayor error de Flew, pues se está basando en su propia definición de Dios como «un monstruo de injusticia», no en la mía. El Dios que yo defiendo no es ese monstruo. Pero Flew no ha comprendido las implicaciones de la libre voluntad y de la creación a semejanza de Dios. Son los seres humanos quienes pecan libremente y quienes libremente se condenan a sí mismos, no Dios.

Flew concluye el apartado afirmando su sorpresa porque yo haya encontrado fácil «descubrir una incoherencia radical en las enseñanzas del angélico doctor (Tomás de Aquino)...» (cap. V, 4). No era mi intención decir (ni creo que lo haya dicho) que había descubierto tal incoherencia radical. De hecho la cita de Aquino decía: «En estas materias (la predestinación y la libertad humana) debemos proceder con cautela para que la verdad prevalezca y se evite el error» (cap. II, 4). La finalidad era señalar que no se deben emplear las palabras de Aquino para fundamentar esas «otras conclusiones» que según Flew hacen de Dios «un monstruo de injusticia» y un «concepto incoherente».

Flew añade: «Parece que Miethe... da por supuesto como una verdad patente que quien emplea la palabra "predestinación" se contradice afirmando la libre voluntad.» ¿Dónde lo ha encontrado? Nunca he dicho que la palabra «predestinación» contradiga necesariamente la afirmación de la libre voluntad. Ni siquiera he sostenido aquí que

no crea en alguna forma de predestinación. Lo único que he mantenido coherentemente es que el Dios «doblemente predestinador del neocalvinismo» no es el Dios de la Biblia o el Dios «moralmente perfecto» que yo venero. En otro lugar, he afirmado que en parte el «tipo determinista radical de cristianismo» es el «cristianismo calvinista» del neocalvinismo, no del propio Calvino (Miethe, 1989, págs. 71-96). Por tanto, no pienso contestar a Flew (no al menos en este debate) cuando sostiene que no existen «diferencias relevantes» al respecto entre Calvino y Tomás.

4. «Personas y sustancias espirituales» - Respuesta

Me congratula ver que por fin Flew ha tomado en serio alguna de mis argumentaciones y preguntas (cap. V, 4), aunque las conteste exactamente en la forma que yo esperaba, y de nuevo, al hacerlo, parezca admitir ciertas cosas de las que no es consciente.

4.1. Creo que en este punto Flew se pierde en «juegos lingüísticos» basados en su posición naturalista, y tengo motivos para temer que nunca admitirá —o comprenderá— que tales juegos lingüísticos no son útiles para analizar la realidad tal como la experimentamos. Trataré de ayudarle a comprender una vez más. Ya he argumentado que las personas no son exclusivamente «carne y hueso» (cap. II, 1, 5; IV, 3, 4, 5), pero él se limita a ignorar las evidencias.

a) Tiene razón cuando expresa su temor de que su «respuesta no satisfará a Miethe» (cap. V, 4). No volveré sobre sus conclusiones, pero afirmo que vuelve a perder el norte. Mi pregunta es: «Dentro de un sistema naturalista o mecanicista ¿de dónde extraen (o a partir de qué desarrollan) los "loquesea" (seres vivos e inteligentes) las propiedades como, por ejemplo, la vida, la inteligencia y la creatividad, que no poseen los "cualquiercosa" (el Universo *materialista y mecanicista*).» Una vez más diré que sabemos demasiado de la materia para ser materialistas.

¿Pero qué es lo que ocurre con la materia? La materia tiene un pasado, pues lo que es efecto no puede ser causa de todas las cosas. Pero ¿cómo sabemos que la materia es el efecto y no la causa primera? Bien podría haber sido autora de la vida (así como podrían serlo otros aspectos de la realidad que ya hemos mencionado). Ahora bien, ¿cómo? La materia en sí misma no tiene vida. Para que la materia (el universo físico) bastara para explicar la vida tendría que estar animada por una «energía vital» distinta a ella misma (en cuyo caso, lo vivo no sería la materia propiamente dicha, sino su «espíritu») y, además, generarse

espontáneamente. Aceptar esta explicación sería tanto como decir que la materia se origina sin causa a partir de esa nada de la que nada puede originarse (un auténtico «escándalo» científico y lógico, y una imposibilidad para mí, aunque, según parece, no para Flew).

¿Resultaría aceptable un «creador» inmaterial bajo la forma de una «fuerza» o «energía» que hubiera fabricado el mundo a partir de la nada? Ante todo, habría que reconocer que esa «fuerza» o «energía» es «autoexistente», porque si no lo fuera no podría constituir tampoco la fuente última. Debería también ser «externa», y tendría que haber existido siempre a no ser que alguna otra cosa le hubiera conferido la existencia. Sería «personal», porque de ser impersonal ¿cómo se explica que creara personas? No cabe duda de que tal descripción responde a los atributos más esenciales de Dios.

Existe aún otra vía empleada para evitar el argumento causal: la del «ser por evolución», aunque no hayan sido muchos los evolucionistas que han apelado a ella. Darwin, por ejemplo, creía que Dios había creado las «gémulas» a partir de las cuales evolucionó el mundo. No obstante, también hay quien ha creído en una «evolución causal». ¿Cuáles son los «méritos intrínsecos» de esta posición? Si todo evolucionó a partir de la evolución ¿a partir de qué evolucionó esta última? De nuevo nos hundimos en la espiral de la infinita regresión. ¿Cómo podría existir una evolución no evolucionada a partir de algo? Podría objetársenos que evolución no «produjo» el mundo evolucionado, sino que *es* el mundo evolucionado, pero eso sería un aprioriismo.

Se plantea entonces una pregunta legítima: «¿No estaría en la Causa Última el origen de la mera existencia, y no se habrían desarrollado estas "nuevas existencias", bajo la necesidad, su propia finalidad?» (Como ya he señalado ésta es la *conclusión mínima* del principio andrópico, es decir, la evolución teísta). Pero la pregunta es en realidad absurda, ya que los agentes que no poseen una finalidad no pueden desarrollar un propósito. Quizás habría quien se planteara la posibilidad de un desarrollo accidental de este propósito o finalidad, es decir, la posibilidad de que los agentes no finalistas hubieran desarrollado un objetivo para salvaguardar su propia supervivencia, pero tal razonamiento repite la consabida contradicción entre la carencia de propósito de los agentes y el desarrollo por los mismos de una actuación finalista. Lo único que sabemos es que la Causa Última es una causa que posee finalidad.

b) En el capítulo V, nota 3, dice Flew: «... aunque las máquinas carezcan de vida y sean producto del hombre, los organismos son cultivados y necesariamente vivos.» Pero a mí se me acusa (cap. II, 1) de haber hablado de las personas «como si fueran máquinas psicoquímicas» (la cursiva es mía). Bonita expresión: «organismos "cultivados" y

necesariamente vivos». De verdad espera usted, profesor Flew, que creamos tales cosas. Proteste cuanto quiera y pueda, pero explíquenos, por favor, por qué vías obtuvieron las personas vida, inteligencia y creatividad a partir de la materia inerte y por qué no son (como yo creo) únicamente «máquinas psicoquímicas» como quiere el ateísmo naturalista (el suyo, profesor Flew). Y es su visión —el ateísmo naturalista— la que crea «títeres» humanos.

4.2. a) Ya sabemos que a Flew le gustan los juegos lingüísticos. Sus «conclusiones se referían al significado de los nombres de persona...» (cap. V, 4). Flew escribe: «Miethe ofrece de nuevo argumentos que soslayan la cuestión, ya que demuestran que... las criaturas de la clase correctamente descrita como personas contienen un componente inmaterial esencial... que las distingue.» Según esto no entiendo por qué mi argumento no guarda relación con el asunto. Cómo es posible que Flew no comprenda que las «evidencias de tipo lingüístico» no bastan cuando lo que se está examinando es la realidad como tal. Es el lenguaje lo que debe conformarse a la realidad y no lo contrario.

En el párrafo siguiente dice Flew: «Sin embargo, no es posible demostrar que la identidad de una persona se base *exclusivamente en sus componentes inmateriales*» (cap. V, 4; la cursiva es mía). No he tratado de demostrar nunca que las personas estén «exclusivamente» compuesta de elementos inmateriales, pero me agradaría demostrar que una «persona» para la concepción cristiana —y para la realidad como tal— es la unidad de cuerpo (material) y espíritu («fuerza vital» si se quiere; *vid.* cap. II, 1, 5; IV, 4, 5). Como mencioné en los capítulos II y IV, existen razones de peso —apoyadas en múltiples pruebas— para creer que las personas no son reductibles a «carne y hueso».

Flew me dice que ha tratado de mantenerse «intelectualmente abierto y conciliador» (cap. V, 4); que se ha visto obligado a «superar... los problemas que plantea la cuestión» y que «Miethe ni afronta ni tan siquiera reconoce» (cap. V, 4). Cita entonces un párrafo del apartado 5 del capítulo III en que se da «un sentido *positivo* a la idea» de un componente o varios componentes no carnales. Para hacerlo, según Flew, tendríamos que «explicar cómo se identifican tales especímenes». Y añade que «los adjetivos "incorpóreo", "inmaterial", "no carnal" y "no físico" son completamente negativos». De nuevo se equivoca por completo. Por mi parte, he aportado tanto el sentido positivo que él reclama, por el que podemos identificar tal componente, como la descripción de este último en términos no negativos, a lo largo de los apartados del capítulo II.

Flew escribe: «Podría aducirse que los problemas que presenta tal

negatividad esencial, por no hablar de los que plantean identificación... se resuelven con la hipótesis de que las entidades incorpóreas son sustancias espirituales» (cap. V, 4). Correcto, profesor Flew. Pero si definimos estos componentes no «carnales» (como usted mismo los denomina negativamente, llevado de su convicción naturalista) con la palabra «espíritu» estamos satisfaciendo sus exigencias, porque es «identificable» y porque no es «totalmente negativo». El diccionario Webster dice de la voz «espíritu»: «1. a) *principio de vida,* especialmente referido al ser humano y originalmente considerado inherente a su aliento vital o infundido por una divinidad... 2. *la parte pensante, sensitiva y motivada del hombre* que se suele distinguir del cuerpo; mente; inteligencia... 3. ... *vida, voluntad, consciencia, pensamiento,* etc. que se consideran separados de la materia... (la cursiva es mía).» Es precisamente todo lo que hasta aquí he venido afirmando de Dios, profesor Flew. Yo no creo en la dificultad de identificar tales «cualidades», y, desde luego, no son negativas. Por otra parte, es usted quien se empeña en mantener que son reductibles a la inerte materia física.

b) Flew escribe: «La diferencia entre nosotros es que él (Miethe) cree ver espíritus detrás de tales fenómenos, y yo lo que veo son actividades de las personas» (cap. V, 4). También yo lo veo como actividades de las personas. No, profesor Flew, la diferencia entre nosotros es que yo explico las cualidades «no carnales» *causal y coherentemente* como el resultado de una causa (Dios), mientras que usted (y otros ateos naturalistas y materialistas que también sostienen que la experiencia consiste sólo en los «nombres de persona», y que se reduce a materia y a química) quiere convencernos de que esas cualidades *(principio de vida; parte pensante, sensitiva y motivada del hombre; mente; inteligencia; voluntad; consciencia; pensamiento)* ocurren porque sí (por azar) o son el resultado (o provienen) de la evolución que lleva de la materia inerte a los seres vivos (también por azar).

Más aún, Flew quiere que *aceptemos* la ciencia cuando ésta apoya su teoría atea de «la evolución de los agujeros»[7], pero que *ignoremos* o *neguemos* las leyes de la causación que se aplican a las preguntas sobre el origen o «la ciencia cosmológica contemporánea» cuando las evidencias desmienten su posición. Aun suponiendo que admite ciertos problemas, que no «desea quitar importancia a las insuficiencias de la "pequeña charca caliente" de Darwin-Oparin-Haldane», no siente empacho en ignorar por completo las evidencias positivas más recientes sobre la complejidad del Universo *y* de la vida. Es el teísta quien acepta *coherentemente* el principio de causalidad en que se basa la ciencia, no el ateo que se acoge a la excepción —excepción de gran alcance— cuando se trata de la cuestión del origen.

[7] Reivindico la invención de este término, Tony.

En efecto, Flew finaliza el capítulo V (apartado 4) admitiendo lo siguiente: «No cabe duda de que las características que Miethe llama espirituales son radicalmente distintas a las que exceden... a las partículas elementales o a los especímenes... de rango suborgánico... y, por tanto, no reductibles a ninguno de éstos.» Y continúa: «Nada justifica, sin embargo, que las nuevas características que van surgiendo en cada uno de estos niveles tengan las propiedades de algo que es pura y exclusivamente material.» Ahora soy yo quien pierde la respiración ante semejantes palabras.

5. «El argumento ontológico» - Respuesta

El profesor Flew nos avisa en seguida de que no siente «aprecio» por este argumento «grandioso y antiguo» (cap. V, 5). No me cabe duda, ya que si el argumento resultara correcto (válido), Flew no podría seguir disfrutando de sus apreciados juegos lingüísticos (*vid.* cap. IV, 2). Ya antes nos había informado de que «una ambigüedad análoga afecta a la palabra "necesidad", pues cuando, por imperativos del argumento ontológico, se define la palabra "Dios" en referencia a un Ser necesario, tal necesidad adquiere un carácter lógico, e implica que negar la existencia de ese Dios es contradecirse» (cap. V, 2). Flew escribe: «Cuando se afirma que el Yavé bíblico es un Ser necesario, su no existencia puede que no sea inconcebible, pero, en un plano más práctico, resulta sencillamente imposible».

Aunque no empleo —en este debate— el argumento ontológico en favor de la existencia de Dios, quiero dejar constancia de la extrema simplificación que Flew lleva a cabo a este respecto. Lo realmente importante en este argumento son las relaciones de la lógica con la realidad y viceversa. Si lógica y realidad se encuentran inseparablemente unidas, negar la existencia de Dios probada por un argumento ontológico válido no sería ya «contradecirse» o entrar en una contradicción «lógica», sino caer en un error mucho más elemental. En esto reside la fuerza de la segunda forma del argumento (en caso de ser válido) de Anselmo (y de Hartshorne).

De forma que la pregunta sería: «¿Es lo real racionalmente ineludible?» Por racionalmente ineludible entendemos una visión no contradictoria, cuyas alternativas posibles sí lo son. Naturalmente, lo racionalmente ineludible no es psicológicamente necesario o volitivamente coercitivo, ya que cualquiera puede sostener (o creer en) una posición lógica y realmente contradictoria. Una posición racionalmente ineludible sólo es coercitiva cuando intentamos ponerla de acuerdo con el principio (o la ley) de no contradicción. Es la única posición posible que puede mantener quien desee ser lógico.

De forma que la base de lo racionalmente ineludible es la ley de la no contradicción. Y para probar que lo racionalmente ineludible es realmente cierto debemos demostrar que el principio de no contradicción debe aplicarse a la realidad; esto es, debemos demostrar que el principio de no contradicción es cierto independientemente de nuestro conocimiento de aquélla. Esta concepción recibe el nombre de independencia cognitiva. No basta con decir, como A. J. Ayer (siguiendo a Wittgenstein), que «... lo que justifica nuestra creencia de que el mundo no puede transgredir las leyes de la lógica es, sencillamente, que no tenemos la menor idea de cómo sería un mundo ilógico», pues en realidad no hace más que afirmar que la ley de la no contradicción es necesaria lingüística pero no ontológicamente. Si queremos defender la realidad de lo racionalmente ineludible tendremos que demostrar su necesidad *ontológica*.

Más aun, no sería suficiente con afirmar que la ley de la no contradicción se aplica a la realidad porque no se puede negar tal principio sin utilizarlo en el sentido negativo, ya que lo que este argumento prueba es que el principio es racionalmente innegable o ineludible, pero no demuestra su necesidad ontológica. Es decir, resulta posible que una cosa *sea* irreal aunque no resulte igualmente posible *pensar* en ella como irreal. Por ejemplo, se puede estar de acuerdo con que el argumento ontológico debe demostrar la necesidad racional de un Ser Perfectamente Absoluto sin estarlo con la existencia real de semejante ser. De forma que para demostrar la ineludible racionalidad de lo real deberíamos probar la imposibilidad de que *sea* falso lo que *pensamos* ineludiblemente como verdadero.

No bastaría con decir que negar esta negación de posibilidad de aplicación del principio de no contradicción es contradictorio, ya que no sería más que decir que la negación no es cierta porque es contradictoria; lo que nos introduciría en un círculo consistente en emplear la ley de la no contradicción para probar esta misma ley. Se trata de otra forma de decir que los argumentos por *reductio ab absurdum* no pueden probar la ley de la no contradicción, ya que decir que la negación de la ley de la no contradicción es absurda es tanto como decir que es contradictoria o, lo que es igual, asumir la ley de la contradicción para probar la ley de la contradicción.

¿Hay alguna forma de salir de este laberinto? ¿Cómo se puede probar que el principio de no contradicción se aplica a la realidad y que, por tanto, lo racionalmente ineludible es real? Es decir, ¿existe alguna forma de probar que lo racionalmente ineludible es real sin recurrir a la ley de la no contradicción en la prueba? Parece que no existe una forma directa, ya que cualquier prueba racional tendrá que recurrir a la ley de la racionalidad (es decir, a la ley de la no contradicción)

en la prueba misma que, de otro modo, no sería una prueba racional. Y ¿qué otras pruebas hay?

Pero si no existen pruebas directas de la ley de la no contradicción ¿existen otras indirectas? Ciertamente no hay pruebas indirectas válidas de la ley de la no contradicción en la variedad de la *reductio ad absurdum,* ya que, como hemos demostrado, se trata de un círculo vicioso. No obstante, puede que aún exista otra forma indirecta de fundamentar la validez ontológica de la ley de la no contradicción. Francis Parker (1967), por ejemplo, sostiene que cualquier negación de la realidad de lo racionalmente ineludible es en sí misma falsa, ya que negar su realidad independiente es afirmarla desde el momento en que su negación implica que el principio de no contradicción es realmente independiente de nuestro conocimiento de aquélla. Es decir, para negar su realidad debemos asumir que la negación de algo es verdad en la realidad. Pero la única forma que tenemos de negar que la ley de la contradicción podría ser verdad en la realidad es que tal ley no puede negar la realidad, pues de otro modo la negación misma carecería de sentido.

Por supuesto, esto no prueba que el principio de no contradicción verdad en la realidad, sino sólo que no puede negar con coherencia o sentido la realidad. Alguien podría aducir aún la existencia de otro sentido en el que lo racionalmente ineludible podría *ser* irreal, aunque no pudiera *pensarse* o *afirmarse* como irreal. Pero los argumentos del silencio no se pueden esgrimir como «pruebas» en materia de filosofía. La razón por la que nadie puede pensar o decir que el principio de no contradicción no es aplicable a la realidad reside en que el acto mismo de pensar o afirmar algo supone que el principio es cierto al margen de nuestro pensamiento sobre ella. En otras palabras, no hay forma de que nadie piense o establezca una posición coherente al margen del principio de no contradicción. Y si la negación de este principio no es en absoluto *una posición,* entonces es que el escéptico, como señala Aristóteles, se limita a comportarse como un vegetal y no está diciendo nada en absoluto.

En resumen, la base para creer que la ley de la no contradicción es aplicable a la realidad y que, por tanto, lo irracionalmente ineludible es real, reside en que tal posición es literalmente innegable y en que su contrario es impensable. Se puede afirmar su validez coherentemente, pero no se puede hacer otro tanto cuando se la niega. La ley de la no contradicción no se emplea sólo para afirmarla, sino también para negarla. Esto es ineludible. En otras palabras, en el acto mismo de la negación se afirma el principio de no contradicción. Es afirmable, pero no es negable. Y no hay otra forma de *pensar* distinta a la aceptación de que el principio se aplica a la realidad. La pregunta sobre la posibilidad de que la no contradicción sea o no aplicable a la realidad

no es en sí una pregunta. No tiene sentido, a menos que la respuesta sea afirmativa.

6. «Los límites últimos de la explicación» - Respuesta

Previamente he recibido las quejas de Flew (cap. III, 2) por haber tardado en desarrollar mi argumentación en favor de la existencia de Dios a lo largo del debate. Lo hice, en parte, en el capítulo II (apartado 5, por ejemplo) cuando traté de establecer los fundamentos filosóficos de un argumento causal y más tarde —contestando a Flew repetidamente— lo volví a hacer en el capítulo IV (apartado 5), como había proyectado en principio. Ahora (cap. V, 6) Flew se remite al «proyecto original» de este libro, confesando que está dispuesto a incumplir la segunda condición (esto es, que cada capítulo sería bastante más breve que el anterior), y añade: «la excusa... es que Miethe no se ha decidido a defender su "argumento en favor de la existencia de Dios" hasta el capítulo IV (apartado 5), en vez de hacerlo al principio del capítulo II».

Pero el proyecto original también estipulaba que Flew comenzaría por presentar *una exposición positiva del ateísmo* a la cual yo debía contestar con los argumentos contrarios. Flew ha cubierto ya trece páginas (y cinco apartados de sus diecisiete páginas) en el capítulo V (en gran parte dedicado a contradecir cosas que yo no sostengo en este libro) sin mencionar mi argumento causal.

6.1. Flew comienza este apartado considerando «más fructífero» centrar su respuesta «en qué es lo que podemos explicar, cómo hacerlo, bajo qué condiciones pensamos que debe aportarse una explicación y de qué tipo ha de ser ésta. Dada la naturaleza del caso que nos ocupa no todo es susceptible de ser explicado» (cap. V, 6). ¡Muy interesante! Una vez más, estamos ante los juegos verbales que tanto gustan al profesor. Flew quiere que aceptemos la «gran excepción» a la que me he referido con anterioridad (cap. VI, 4), por la que el ateo evita las consecuencias que tendría que considerar la naturaleza de la realidad que le asaltan desde todas las direcciones.

Flew nos recuerda que «cualquiera de los sistemas explicativos puede incluir aspectos fundamentales que no son en sí mismos explicables» (cap. V, 6). Alude aquí a las «leyes generales, leyes mediante teorías, teorías mediante otras más extensas y completas e, incluso, más allá...» (cap. V, 6). ¿Está seguro el profesor de no hablar aquí de los teoremas? Un «teorema» es una «proposición en sí misma no evidente pero que se puede probar a partir de premisas aceptadas, y se establece como ley o principio». El profesor llama a estos «aspectos

fundamentales que no son en sí mismos explicables», «leyes», etc. ¿Está hablando de axiomas? Un axioma se define de la siguiente forma: «1) una afirmación universalmente aceptada como verdad o máxima; 2) un principio o ley establecida en el ámbito de la ciencia, del arte, etc; y 3), en *lógica* y *matemática,* una afirmación que no necesita pruebas porque su verdad es obvia; ¿una proposición evidente en sí misma?» Sea como sea, debo recordarle que incluso estas cosas han de encontrar su sentido dentro de una concepción del mundo no contradictoria o serán desplazadas por otras —en lógica, en filosofía y en ciencia— que tengan sentido (o encajen) en el contexto de tal concepción del mundo.

Flew nos dice que «tal lógica no excluye a los teístas» (cap. V, 6), pues aunque lo expliquen con referencia a la naturaleza y existencia de su Dios no pueden dejar de considerar tal existencia y tal naturaleza como supremas, y en sí mismas por encima de toda posibilidad de explicación». Me sorprenden sus palabras, y me hacen dudar de que Flew haya entendido el principio causal o el argumento cosmológico tal como yo los he defendido. Lo «supremo» no está por encima de toda «explicación».

Recuerdo una clase muy especial de hace casi veinte años en el Seminario Teológico McCormick[8]. El profesor trajo al aula a un grupo de estudiantes de Chicago, típicamente urbanos y que cursaban enseñanza media, para que los seminaristas nos diéramos un baño de «vida real». Uno de aquellos estudiantes —más rudo aún que nosotros, los seminaristas— nos contó cómo había «confundido» recientemente a un sacerdote de su zona. Tras entrar a la oficina del clérigo, le espetó: «¿Usted cree en Dios, no?» «Sí», contestó el otro. «¿Y cree en que todo tiene una causa, no?» «Sí», volvió a contestar el interrogado. «¿Y cree que Dios es la causa de todo, no? Bien, entonces *¿quién* es la causa de Dios?» Según el estudiante, el pastor no supo responderle[9]. Los estudiantes reaccionaron entusiasmados ante la «confusión» del sacerdote. ¿Es posible que aquel joven hubiera leído a Antony G. N. Flew?

6.2. La respuesta que debería haber recibido aquel alumno de enseñanza media es, en realidad, bastante simple (aunque no simplista). El argumento cosmológico no pretende que «todo» necesita una causa, sino sólo las cosas (los seres) «limitados, finitos y contingen-

---

[8] Un antiguo y gran seminario presbiteriano fundado en 1829 por el que siento mayor admiración ahora que cuando era uno de sus descarados estudiantes.

[9] Después de muchos años me doy cuenta de que la visión de un estudiante sobre las cosas que ocurren a su alrededor no es la más objetiva a la hora de juzgar un acontecimiento concreto.

tes». Resulta esencial para el argumento comprender que tal existencia *no puede* explicarse a sí misma. La existencia de Dios no está «por encima de toda explicación». ¡Dios es eterno! Incluso un ateo estará dispuesto a comprender y aceptar esta «categoría» de existencia (eterna), ya que decir «Dios es eterno» es como decir «el Universo físico tal como lo conocemos es eterno», a menos que este ateo (y Flew) esté dispuesto a sostener que la nada *puede* producir algo, lo que, según Flew, no sostenía el propio Hume. Yo mismo he llamado la atención sobre este hecho en Hume (capítulo II, 4).

«Si aceptamos el atomismo epistemológico de Hume —esto es, que todas las impresiones empíricas son "completamente libres e independientes"— no existiría forma empírica de establecer una conexión causal necesaria para la experiencia sensible» (Geisler, 1974, pág. 209). Pero, como ya hemos visto, la distinción de Hume entre «relaciones de las ideas» y «cuestiones de hecho», su atomismo sensorial (o epistemológico), no es cierto, como no lo es su análisis de la causalidad. Y, aunque lo fuera, mi argumento se basa en la causalidad existencial no en la causalidad empírica. Por eso, el hecho de que Hume no negara nunca una causa para la existencia de las cosas (como dije en el cap. II, apartado 4, y admite Flew en el cap. V, apartado 6) es muy importante. «En efecto, sería ontológicamente absurdo suponer que algo puede provenir de nada.»

Como ya he apuntado, el principio de la causalidad existencial es que «la existencia de todo ser limitado tiene una causa».

> Tal principio no se basa en una necesidad excepcional o definicional, sino en la realidad de que la no existencia no causa existencia. Nuestro conocimiento del hecho de la causalidad existencial procede de un análisis de los seres finitos que podríamos resumir así: 1) la existencia como tal es ilimitada; 2) toda existencia limitada lo está por algo distinto a la existencia misma (a este factor limitador podemos llamarle esencia); 3) todo lo que está limitado está causado (ya que la existencia limitada está causada para ser en cierta forma finita; una existencia limitada es una existencia causada); 4) en consecuencia, todos los seres limitados son seres causados (Geisler, 1974, pág. 210).

El principio de causalidad se establece, pues, a partir del análisis de lo que son realmente los seres finitos. Los seres finitos son seres causados, y los seres causados han de tener una causa para su ser o existencia.

El subjetivismo posee una larga historia y muchos defensores. Pero su debilidad consiste en que nos propone anular o desconfiar de cierta forma de experiencia básica que todas las personas parecen tener y a la que confieren crédito hasta que demuestre su falsedad. Uno

de los juicios básicos de la experiencia es que la percepción es una consciencia directa de las cosas reales que existen por derecho propio, independientemente de que las percibamos o no. Puede que el error más grave del subjetivismo sea su desprecio por un cierto tipo básico de la experiencia como tal, su fallo a la hora de tomar en consideración la diferencia entre la percepción directa e inmediata y el imaginario. El subjetivismo debe comprender que el reconocimiento de la diferencia entre imagen y percepción es tan evidente y esencial para nuestro juicio que carece de sentido intentar negarlo. La respuesta al subjetivismo está en que toda teoría que censura los actos mentales básicos, censura por principio toda la actividad mental. Pero también rechaza cualquier forma de razón en sí misma, con lo cual censura su propia censura.

«Quienes, como David Hume, llegan a negar toda diferencia (entre imagen y percepción) que no resida en el grado de viveza o de regularidad, también encontrarán imposible, como el propio Hume, llevar su teoría a la práctica» (Thompson, 1955, págs. 293-300). Thompson dice acertadamente de Hume:

> En manos de Hume, tanto el mundo real de la naturaleza como las mentes que pretende conocer se disuelven en una serie de retazos de consciencia que no significan nada más allá de sí mismos, como no sea otros retazos, y que no establecen entre sí más relaciones que las psicológicas. La honradez de Hume al admitir que no cree en su propia filosofía significa que la filosofía es incapaz de hacer inteligible la experiencia. Lo que Hume parece no entender es que el auténtico error parte de las líneas básicas de su pensamiento que lo han conducido a esa conclusión (Thompson, 1955, página 300).

Flew nos dice que «es imposible conocer *a priori* que uno o varios acontecimientos concretos sean la causa de otro u otros acontecimientos concretos» (cap. V, 6). Sin embargo, esto es exactamente lo que *no* hace el argumento cosmológico. El argumento en favor de la existencia de Dios a partir de la causalidad existencial no se establece *a priori* (no el argumento cosmológico Kalam), sino que examina la realidad misma para llegar a una importante conclusión factual *(vid.* cap. IV, 5).

6.3. Flew tiene razón cuando dice que yo planteo el argumento cosmológico a partir de la causalidad existencial. El escribe a este propósito: «De ahí que las entidades hipotéticas de las conclusiones... sean, al menos en el presente contexto, más Sustentadoras que Iniciadoras» (cap. V, 6). Sin embargo, no existe contradicción entre ambas, como Flew tiene la amabilidad de reconocer: «Cuando digo esto

no quiero decir, naturalmente, que no puedan ser verdad las dos cosas.» Ciertamente lo es el Dios cristiano.

Con todo, Flew trata de demostrar que un argumento basado en la causalidad existencial tiene algo de deficiente cuando se compara con otro basado en la Causa inicial: «las cosas se complican cuando lo que se pretende afirmar es que la continuación del universo físico necesita de una explicación exterior». Decir que el argumento basado en la causalidad existencial no incluye la causalidad inicial supone una comprensión simplista del propio argumento, pues, en efecto, pierde de vista la importancia del principio causal y su conclusión. No es correcto sostener que mi argumento —o el de Aquino— está ligado a la física aristotélica. De hecho, si queremos encontrar en el mío alguna relación con la física tendríamos que buscar en las teorías de Einstein.

Flew se mueve rápido como un rayo desde su afirmación: «resulta difícil apreciar las supuestas pruebas existenciales de la tradición tomista» —basándose en lo que considera la inexpugnable sabiduría de David Hume—, hasta despachar sencillamente a Tomás de Aquino con un: «la quinta vía se revela así un callejón sin salida» (cap. V, 6). Entonces es cuando Flew, con idéntico simplismo, procede a refutar mi argumento cosmológico (como ya había hecho antes con sus fundamentos) en dos tercios de página, la mitad del espacio empleado en citarme; y termina citando al «monstruo de Malmesbury». ¡Increíble!

Es patente que no todos los filósofos creen como Flew que el argumento cosmológico conduce a un «callejón sin salida», puesto que tres de sus formas históricas, merecedoras de un serio análisis, se defienden en la actualidad: 1) la forma del argumento basado en la causalidad existencial como se encuentra en Aquino (es decir, Geisler, 1974); 2) la forma basada en el principio de la razón suficiente (Reichenbach, 1972); y 3) el argumento cosmológico Kalam (Miller, 1984; Craig, 1979, 1980a, 1980b, 1985, etc.). Pero no es Flew quien ha llevado a cabo un análisis de ese tipo, aunque ha tenido oportunidad de hacerlo eficazmente en las primeras páginas del capítulo V. Recuerdo ahora las palabras de Thomas B. Warren, un filósofo que debatió con Flew la existencia de Dios hace unos catorce años:

> ¿Y qué atención ha prestado el doctor Flew a estos argumentos? ¿Los ha tomado en serio para declarar su validez o ausencia de validez? ¿Ha considerado todas y cada una de las *premisas* para declarar su verdad o falsedad y demostrar los porqués? Usted y yo sabemos que no lo ha hecho. Mis argumentos no han sido rebatidos (Flew y Warren, 1977, pág. 231).

Debo admitir que yo he sentido lo mismo en este debate.

Capítulo VII

Mi última palabra: «basta»

Antony G. N. Flew

Ya es hora de que protagonista y deuteragonista dejen paso al tritagonista, al tetragonista, y aun a otros, cuyos nombres no soy capaz de encontrar en este momento escarbando en las ruinas de mis conocimientos de griego clásico. Por mi parte no tengo mucho más que añadir que presente algún interés, como no fuera reiterar lo ya dicho. Pero repetirlo sería un escandaloso derroche de papel, porque si el lector necesita refrescar su memoria no tiene más que cumplir el gesto, rápido y sencillo, de volver las páginas hasta los capítulos anteriores.

Me contentaré, pues, con arañar algunas observaciones breves y posiblemente ásperas. Primero, el profesor Miethe plantea la pregunta: «¿Qué partes de una persona de "carne y hueso" no son reductibles a esa materia o no se originan en ella...?» Como he insistido *ad nauseam* que las personas son miembros de una (muy especial) clase de criaturas corpóreas, resulta evidente que estoy manteniendo que las características de las personas son las características de —o, si se quiere, «originadas en»— tales criaturas corpóreas.

Segundo, Miethe pregunta: «¿Qué prueba necesita, profesor Flew, para justificar la existencia de Dios?» (cap. IV, 5). No contestaré a esta pregunta porque ya he tratado de demostrar que, al menos en principio, incumbe a quien propone una hipótesis esencial, y no a su oponente, explicar cómo deben identificarse las entidades de la hipótesis. El que este preliminar no haya encontrado aquí satisfacción demuestra en gran parte, a mi parecer, por qué las cuestiones sobre la existencia de los Dioses serán siempre discusiones eternas.

Tercero, Miethe insiste: «este debate *no* versa sobre el problema del mal», sino sobre la «existencia de Dios» (cap. IV, 5). Dado que es él quien cree en la posibilidad de solucionar el problema, es él quien no entiende el punto central de la discusión. Lo que Miethe considera un problema importante, aunque no le conceda aquí relevancia, fue introducido por mí como refutación, no de la existencia de un Dios cualquiera, sino de la existencia del Dios de la tesis que se ofrece en este debate. Miethe se queja de que nunca he analizado «la defensa cristiana del libre albedrío como respuesta... al problema del mal» (cap. VI, 3), especialmente en Flew, 1978, o Flew y Vesey, 1987. Si yo hubiera querido citar un trabajo anterior habría hablado (como, de hecho, hablé) de «Divine Omnipotence and Human Freedom» en Flew y MacIntyre, 1955, o, en particular, de «The Freewill Defence», en Flew, 1984a. Sin embargo, no se necesitan aquí otras referencias que los capítulos I, 3, III, y III, 4, donde, exactamente, es eso lo que analizo.

Cuarto, Miethe mantiene que «para examinar eficazmente este asunto —la existencia de Dios— conviene establecer... sus fundamentos a partir de los problemas planteados por la historia de la metafísica...» y se queja de que yo no haga lo suficiente al respecto y no ofrezca una respuesta (cap. VI, 3). Es cierto que no he querido repasar tales cuestiones una a una, porque en mi opinión sólo serían interesantes en el caso de que nos preguntáramos por la existencia de un tipo de Dios completamente impropio. *Vid.* capítulo III, 2, especialmente 2.2.

Quinto, Miethe recuerda a los lectores que yo he escrito: «La imagen más adecuada para expresar *la relación de estas criaturas con el Creador que las sostiene* es la del títere en manos de su titiritero» (cap. VI, 3; el subrayado es mío). Miethe se enfrasca, entonces, en la particularidad de lo humano... como si yo no hubiera afirmado, o los cristianos no creyeran, que en muchos e importantes aspectos somos distintos de las marionetas. Gran parte de los argumentos sobre este punto son tales que mi actitud no es ya la de una concesión desganada, sino más bien la de un vehemente acuerdo (compárese, por ejemplo, Flew 1987 o Flew, 1985). No obstante, todos ellos son igualmente irrelevantes de cara a la proposición que aquí se discute, y que he querido resaltar, espero que de una vez para siempre, con el añadido de la cursiva. *Vid.*, de nuevo, el capítulo I, 3; en especial al final, con la contundente cita, Romanos 9:18-24.

Sexto, merece, quizás, la pena ilustrar hasta qué punto coincido con algunas conclusiones, por otra parte irrelevantes, de Miethe. Cita, por ejemplo, a Samuel Thompson: «El problema de si somos o no libres sólo puede interesar a quienes gustan de entretenerse con juegos conceptuales (profesor Flew). Nada más situarnos ante la cues-

tión, nos damos cuenta de que el hecho de considerarla... supone ya un acto de libertad» (cap. VI, 3). Quienes quieran revisar el capítulo III, 4.1, comprobarán por sí mismos que lo que allí sostengo a propósito de «la diversión con juegos conceptuales» es que no es posible el acceso cognitivo al concepto de la necesidad de determinación, salvo para las criaturas en situación de saber que la tesis de tal determinismo universal es en realidad falsa.

Séptimo, Miethe pregunta: «¿Qué pasa exactamente con la materia?» (cap. VI, 4), y aporta varias respuestas. Consideremos una de ellas: «sería autocontradictorio que unos agentes que carecen de intención desarrollaran un propósito» (cap. VI, 4). Lo que, presumiblemente, significa que sería autocontradictorio afirmar que lo que carece de intención es capaz de proponerse desarrollar un propósito. Pero tal observación no tiene por qué oponerse a la sugerencia de que lo que tiene un propósito haya podido desarrollarse involuntariamente a partir de lo que carece de propósito.

Miethe supone, sin embargo, que tiene aún mucho que añadir sobre lo que la materia es capaz o incapaz de causar. Todos estos argumentos parten de ciertas falsedades que Hume ya demostró en su día, como, por ejemplo, la afirmación de que podemos conocer *a priori* que ciertas cosas o clases de cosas pueden ser o no las causas de otras cosas o clases de cosas. *Vid.* de nuevo, capítulo I, 4.1, y cfr. con capítulo V, 6.2 y 6.3.

Supongo que la razón que mueve a Miethe a insistir en argumentos de este tipo, convencido de que poseen fuerza real, es que piensa que si descarta el «análisis (positivo) que Hume hace de la causalidad» (cap. VI, 6) podría también, por la misma regla de tres, evitar la gran tesis negativa del filósofo. Sin embargo, la última no depende lógicamente de la primera, ni yo he sostenido a lo largo de este debate que sea éste un análisis completa o parcialmente correcto (de hecho, lo desafié en un libro mío de 1954 y, más tarde, en 1961 y 1984a).

Octavo, Miethe cree resolver el problema de la identificación de las sustancias espirituales remitiéndome victoriosamente al diccionario Webster (cap. VI, 4). ¡Ay de mí!, ¡intente recordar cuál era el problema! No se trataba de contarnos cuáles son las características humanas que conocemos como espirituales, sino de proporcionar la identificación de unos espíritus concebidos como sustancias, como sujetos de un discurso de los que se pueda afirmar significativamente que existen separados de los sujetos que predican algo de ellos. La única ayuda que podemos recibir del Webster o de cualquiera de sus competidores es una respuesta a la primera de estas dos cuestiones. Cfr. de nuevo V, 4.2.

Noveno, Miethe cita la antepenúltima frase del capítulo V, 4:

«Ciertamente las características que Miethe llama espirituales no tienen nada que ver con el espíritu, de ahí que no sean reductibles, *en su despreciativa comprensión de la reductibilidad*, a *características o bien de rango muy inferior a las que realmente se pueden atribuir* a las partículas elementales, o bien *a otras más complejas,* aunque también del mismo aburrido rango suborgánico, *igualmente atribuibles a los especímenes puros de tamaño razonable de todos los elementos químicos»* (cap. VI, 5). Sólo omitiendo las palabras que aparecen aquí subrayadas logra Miethe que la afirmación resulte incoherente con mi conclusión: «nada de esto ofrece razones suficientes para sostener que las nuevas características que van emergiendo de los sucesivos rangos no puedan ser única y exclusivamente materiales».

Décimo, Miethe mantiene: «La existencia de Dios no "está más allá de toda explicación"» ¡Él es eterno! ¿No es cierto que hasta los ateos entienden y aceptan esta «categoría» de existencia (eterna)? (cap. VI, 6). Entenderla sí, pero aceptarla como autoexplicativa, no. Después de haber afirmado por mi parte que toda explicación acaba en aquellas cuestiones últimas que no se explican a sí mismas, me sorprendo de que Miethe espere mi acuerdo con que la «existencia (eterna)» es, excepcionalmente, autoexplicativa. Es indudable que si yo sostengo lo que sostengo no es por mi ignorancia al respecto, sino porque busco un desafío sin paliativos al supuesto fundamental del argumento cosmológico. Lo hago porque creo —ahora y antes— que este supuesto fundamental es falso y porque me niego a malgastar espacio examinando cada versión particular en detalle.

El presidente Wilson propuso sus famosos catorce puntos. Moisés bajó los Diez Mandamientos del monte Sinaí. Como espero que Miethe no me reproche haber seguido a la más alta de las dos autoridades, yo también me paro en diez.

Capítulo VIII

Unas cuantas palabras finales

Terry L. Miethe

Introducción

Antony Flew tiene razón en una cosa: es hora de que este gran debate llegue a su fin. De modo que me limitaré a efectuar ciertas observaciones a la «última palabra» del profesor. Es también hora de que nuestro debate se abra al coloquio. En mi último apartado, de título alusivo, propongo sacar de estos límites el debate sobre la existencia de Dios para llevarlo a otras áreas importantes de la vida, que ahora tanto el profesor Flew como yo sólo podemos mencionar de pasada.

1. Breve respuesta al «Decálogo» de Flew

En el segundo punto Flew nos dice que no está dispuesto a contestar a mi pregunta: «¿Qué prueba necesitaría para justificar la existencia de Dios?» (cap. VII). ¡Muy interesante! No es menos apropiado plantear al ateo esta pregunta que la contraria al teísta. Si *ambos* pretenden ser honrados, cabe esperar que *cada uno* haya reflexionado tanto sobre las tesis *contrarias* como sobre las propias. Recuerdo muy bien que tras haber defendido durante dos horas mi tesis doctoral, un miembro del tribunal me hizo esta pregunta: «Ha escrito usted una crítica y una censura del pensamiento nietzschiano, ¿podría demostrarnos ahora que entiende realmente su pensamiento defendiéndolo?» Es una buena práctica académica que impone la honradez intelectual. Pero Flew no contesta.

Confieso mi asombro ante el tercer punto de Flew 1) y su incapacidad para ver que para el ateísmo (como demostró C. S. Lewis, otro ateo de Oxford) el problema del mal es realmente cirular (Lewis, 1960, págs. 45-46). El ateo argumenta que Dios no existe porque hay injusticia en el mundo. Pero ¿cómo medir la *injusticia* cuando no se posee un modelo de justicia? Gilson afirma:

> Incluso la que se considera la objeción definitiva a la existencia de Dios, esto es, la presencia del mal en el mundo, no afecta para nada a todo lo dicho sobre la presencia de la idea de Dios en nosotros. Por el contrario, la refuerza. Si fuera absurda la existencia del mal en un universo creado por Dios, la omnipresencia del mal, tal como los seres humanos tenemos continuamente ocasión de experimentarlo, sería también imposible para la mente humana formarse una noción de Dios (Gilson, 1969, págs. 187-188).

2) ¿Cómo poseer un modelo *supremo* de injusticia si no se posee una modelo supremo de justicia? Esto último es precisamente lo que el teísta identifica con Dios. Es patente que el problema del mal sería menor (ya que *quién* podría decir lo que *es* el mal) en un sentido real si —como quiere el ateo— Dios no existiera.

3) Porque el argumento ateo contra Dios basado en la existencia del mal sólo tendría sentido en caso de que aquél aceptara el equivalente teísta de Dios. De modo que cae por su propio peso. Como se ha señalado certeramente: «El dilema del ateo se puede expresar en los siguientes términos. O critica la incoherencia desde dentro del teísmo o se mantiene al margen y establece sus propios fundamentos. Ahora bien, si permanece dentro siempre encontrará una respuesta a su elección» (Varghese, 1984, pág. 132). 4) El ateo se enfrenta siempre con el problema del mal, pero no sabe darle una solución. Es hora de que el teísta declare bien alto que ha cogido en falta al ateo, ya que sólo el primero *dispone de una respuesta* al problema del mal. Es Flew quien no sabe darla. El «problema del mal» no sirve para refutar al Dios cristiano como pretende Flew (cap. VII). Por el contrario, sólo el cristianismo ofrece respuestas.

En el punto cuarto, Flew *admite:* «Es cierto que no he querido repasar tales cuestiones...» (cap. VII). Ya dije yo, profesor, en el capítulo II que usted no había tratado los asuntos relacionados con los fundamentos metafísicos, porque, *en su opinión,* carecen de importancia para el Dios cristiano, pese a que he sostenido lo contrario en el capítulo IV. Me habría gustado saber de antemano que en este debate los contendientes podían limitarse a ignorar lo que para su interlocutor tiene importancia. De haberlo sabido (y de haberlo creído intelectualmente honrado) habría acortado mis respuestas a Flew y con ello hubiera dispuesto de mayor espacio para mis propias tesis. Flew pien-

sa que puede ignorar mi fundamentación metafísica por que para él: «sólo es importante... para la cuestión sobre la existencia de un Dios completamente distinto». Con todo, aduce *repetidamente* (como ya he selañado) que la existencia de conceptos aplicados a «varios Dioses» (en sus palabras) es tema para este debate. ¡Sorprendente!

El punto quinto me asombra aún más. Flew dice: «Gran parte de los argumentos (de Miethe) en este punto son tales que mi actitud no es la de una concesión desganada, sino más bien la de un vehemente acuerdo» (cap. VII). En otras palabras, Flew se aviene con entusiasmo a la «mayor parte» de mis ideas sobre el libre albedrío. No obstante, dudo de que haya comprendido bien lo que he tratado de exponer: 1) las implicaciones que para la libre voluntad tiene haber sido creados a imagen de Dios, 2) que las criaturas con esa capacidad no son los títeres que él postula, 3) que un Dios capaz de crear seres libres no es la clase de Dios que Flew pretende achacar al concepto cristiano, y 4) la importancia de la libre voluntad para el problema del mal, que él se empeña obstinadamente en ignorar. Más aún, tales argumentos no son «irrelevantes para la proposición que estamos discutiendo aquí» (cap. VII). Recuérdese que es él quien continuamente recurre al problema del mal, y recuérdese también que es muy difícil comprender cómo estas criaturas, de las que tanto Flew como yo afirmamos su libertad, han podido evolucionar a partir de la materia inerte y desarrollar un propósito.

Cuando leía por primera vez el punto octavo de mi amigo Tony, especialmente su «¡Ay de mí», no pude evitar echarme a reír en voz alta. Me devolvió el recuerdo de una táctica empleada por los estudiantes universitarios de segundo año en sus debates para distraer la atención de la audiencia de los hechos expuestos. Si recurrí al Webster fue sólo para demostrar que no es tan difícil como él cree expresar en un lenguaje *positivo* lo que constituye un «espíritu», y que la mayoría de las personas no tiene ningún problema a la hora de definirlo. El diccionario recoge una definición de uso común. Flew se empeña en decir que el problema real «es proporcionar la identificación de unos espíritus concebidos como sustancias...» (cap. VII). Tal es lo que yo hice en el capítulo II y al intentar construir los fundamentos metafísicos, por ejemplo, «Los fundamentos empíricos de la metafísica», «La distinción real», apartado 5, etc., que, como ya sabemos, Flew admite ignorar. ¡Caramba! (Perdón, Tony, como también yo soy a veces un poco «estudiante de segundo año» —o, por lo menos, tengo «una naturaleza juguetona» como la suya—, no he podido resistirlo.)

En el punto décimo, Flew habla como ateo: «Entenderla sí (la categoría de existencia eterna), pero aceptarla como autoexplicativa, no» (cap. VII). No dejan de ser interesantes cuando se consi-

deran las alternativas de un ateo. Había defendido yo la existencia de una Causa Incausada (es decir, eterna); la existencia de Dios. Un Ser Incausado no es una contradicción. En ese caso no lo sería menos el universo incausado de los ateos. «Por el contrario, si tuviera sentido y no fuera contradictorio hablar de *un universo incausado,* también lo sería hablar de un Dios *incausado*» (Varghese, 1984, pág. 130). Por otra parte, yo sostenía que sólo la existencia limitada o causada (el efecto) necesita una causa. Y afirmaba que debe existir algo que *sea* eterno. Recuérdese que no era el teísta quien pretendía hacer la excepción de que la causalidad no era importante para la cuestión de los orígenes.

Repito de nuevo, profesor, que no puede usted quedarse con las dos cosas. O acepta la generación espontánea (lo que es filosófica y científicamente contradictorio, y no creo que usted pueda estar de acuerdo) o la existencia de algo eterno. Pero lo que es eterno se «explica por sí mismo» y no necesita de más explicaciones. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿Según las evidencias, qué es lo eterno, Dios o el universo físico? En cuanto al asunto de la generación espontánea recuerdo lo que decía George Wald, profesor de Harvard y partidario de la evolución, en 1955: «Basta con contemplar la magnitud de la empresa que supone poner en relación de esa determinada forma organismos tan complejos para reconocer que la generación espontánea de los organismos vivos es imposible. Con todo, aquí estamos, como resultado, en mi opinión, de la generación espontánea.» A eso llamó yo aprovechar los «agujeros de la fe».

Flew *insiste* en «no estar de acuerdo» e «ignorar» esa forma de argumentación, es decir, el argumento cosmológico: «Lo hago porque creo que este supuesto fundamental es falso y porque me niego a *malgastar espacio* examinando cada versión particular en detalle» (cap. VII; la cursiva es mía). Si no conociera bien a Tony, pensaría que sus palabras tienen un «tufillo» a arrogancia o falta de honradez intelectual. Flew decide *ipso facto* que el examen de mi argumento es «malgastar espacio», y que nosotros (el lector y yo) debemos conformarnos con su actitud. En cambio yo respondí (de acuerdo con las primitivas «reglas del juego») a su argumento «positivo» en favor del ateísmo punto por punto.

Para acabar diré que el final del capítulo VII de Flew me parece muy astuto. A propósito de sus diez puntos hace referencia a los Diez Mandamientos del Antiguo Testamento. Es interesante resaltar las muchas referencias del profesor a la Biblia, cuando otras veces a lo largo del debate ha insistido tanto en la expresión «revelación aparte» (*vid.* cap. I, 1, y 4; III, 4). Puede que las citas de la Biblia sean un vestigio de su padre, «el predicador». Esperaba que Flew se presentara con el Evangelio. De este filósofo, al menos, se puede decir lo

que afirmaba Pablo: «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree» (Romanos, 1:16). ¿Qué es el «Evangelio»? Recuerdo las hermosas palabras:

> Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna; pues Dios no ha enviado su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él (Juan, 3:16-17).

No es esta, ciertamente, la pintura de un Dios terrible y vengativo como el que Flew se empeña en asignar a la tradición cristiana (cap. I, 4).

Debo añadir, no obstante, para ser completamente honrado, que estoy totalmente de acuerdo con las palabras de Maritain: «Si tuviéramos que juzgar los libros por el mal uso que los hombres hacen de ellos ¿qué otro encontraríamos peor usado que la Biblia?» La verdad es la primera víctima de esa mentalidad fundamentalista, caracterizada por la intolerancia, que dice: «¡No me amarguéis con los hechos, yo ya estoy convencido!» Pero la intolerancia es la antítesis del cristianismo. Tal actitud se manifiesta a las claras en aquellos que enseñan la religión y la practican como si sólo existiera una interpretación posible de los textos bíblicos: *la suya*. Bastaría con observar a cualquiera de los «tele-evangelistas» de la televisón americana. Nada más extraño para mí.

2. Abrirse a la discusión

Abrí mi primera contribución al debate (capítulo II) afirmando que en toda la historia del pensamiento no existe una pregunta más importante para los seres humanos que la que aquí nos estamos planteando: «¿Existe Dios?» Creo que ahora sabemos por qué. Ya cité las palabras de Trueblood a propósito de que el ateísmo no solía aportar ni felicidad ni buena fama, y expresé mi acuerdo con que la situación debería cambiar. Más tarde, Flew llama nuestra atención planteando «el plan original» de este libro (cap. V, 6). Recuerdo que estuvimos de acuerdo al respecto y que fue él quien quiso comenzar presentando su *defensa del ateísmo*. En última instancia, sólo el lector podrá decidir si el profesor ha cumplido su promesa. Gilson dice con razón:

> Los ateos denuncian la escasez de pruebas en favor de la existencia de Dios (al menos, cuando no quieren malgastar espacio), y la inadecuación de muchas de ellas; sin embargo, algunas parecen suficientes para formar mentes metafísicas, en tanto que nunca han

existido pruebas metafísicas capaces de demostrar que Dios no existe (Gilson, 1969, pág. 196).

Importa destacar que «Rechazar la afirmación (de que Dios existe) denuncia una gran ingenuidad. Sin duda es metafísico decir que existe Dios, pero no lo es menos decir que no existe» (Gilson, 1969, pág. 198). Con todo, Flew no afronta ni mis apartados sobre la metafísica ni mi argumentación en favor de la existencia de Dios.

Dije también que «respeto, incluso admiro» (cap. II, 1) a las buenas personas que son ateos *honrados*. Pero conviene preguntarse qué es la «honradez» (toda persona «buena» es alguna vez poco honrada) en la práctica de los hechos. Son muchos los filósofos que hablan hoy del desplome del ateísmo moderno, significando con ello no que haya menos ateos, sino que hay menos razones para serlo. «El *desplome* afecta a los *fundamentos intelectuales* que permitían *sostener* una posición *atea*» (Varghese, 1984, pág. 128), a causa de las evidencias filosóficas, científicas y éticas que apuntan a la existencia de Dios. Incluso los editores de *Philosophy Today* han dicho: «Ningún filósofo responsable puede eludir la reflexión sobre el carácter único y los problemas del ateísmo contemporáneo»[1]. Yo añado que ningún filósofo responsable debería limitarse a repetir sus conclusiones del pasado o a realizar juegos lingüísticos o a ignorar «las versiones particulares» de los argumentos por la simple razón de que «crean» que son falsas o porque no quieran «malgastar espacio». Ni es de buen filósofo ni de intelectual honrado.

Yo también creo, profesor Flew, que la contestación de una persona a la pregunta «¿Existe Dios?» es la más importante y que debería tener reflejo en su vida. De hecho, agradezco al profesor la identificación «de todos aquellos que no permiten (aunque la afirmen) que la existencia de Dios afecte a sus vidas cotidianas» como una tercera subclase de «ateos negativos» (cap. I, 1). En efecto, es cierto. No basta con responder «sí creo» o «no creo». La cuestión tiene incontrovertibles consecuencias prácticas, de las que afectan a la vida cotidiana. Quienes pretenden creer en Dios sin vivir consecuentemente con lo que dicen creer son tan ateos como el que más.

En el mundo de hoy es el ateo quien insiste en los saltos irracionales en el vacío de la «fe», no el teísta. Permítaseme citar de nuevo a Flew: «La fe, como decía en sus sermones mi padre, que era predicador, no es un salto en la oscuridad, sino un salto hacia la luz» (capítulo I, 2). Cuando vemos las evidencias de la historia, la ciencia y la filosofía, comprendemos que es el ateo quien se zambulle en la oscuridad,

[1] Introducción a «The Idea of God and the Difficulties of Atheism», de Etienne Gilson, en *Philosophy Today* 13 (1969): 174.

quien se empeña en escapar de la dimensión real. Tal «escapismo» es una huida de la realidad. El escapista aquí es el ateo, que se empecina en no ver lo evidente y en no afrontar los hechos.

Quiero resaltar que Tony Flew y yo estamos de acuerdo en varios puntos, pero ninguno tan importante como que este debate versa sobre la existencia del Dios de la tradición judeocristiana[2] (*vid.* capítulo I, 1; III, 1 y 2; V, 1, 2 y 3). Quiere esto decir que se podrían haber tratado otros muchos asuntos tan importantes como la argumentación filosófica sobre la existencia de Dios relacionados, por ejemplo, con lo que se conoce por «evidencias cristianas», es decir, las pruebas del carácter histórico de la revelación (y la inspiración de la Biblia), la resurrección de Jesús (*vid.* Mieht, Habermans y Flew, 1987), etc.[3].

Recordará el lector que he mencionado una reciente encuesta, según la cual el 95 por 100 de la población estadounidense creía en «Dios». Tony Flew y yo hemos aludido a su importancia relativa o nula. El asunto de las encuestas tiene una larga historia que, desgraciadamente, parece interminable[4]. En respuesta un sondeo parecido en Gran Bretaña, a mediados de los 60, arrojó el siguiente resultado: el 94 por 100 de los ingleses afirmaba creer en un Dios personal. En definitiva, lo importante es: «¿Cuántos de ellos hacían algo por él?» El teólogo británico Michael Green admite que «la iglesia ha hecho mucho porque el cristianismo resulte increíble. La iglesia, no Jesucristo, es el gran obstáculo para el común de las gentes».

«Existe una gran cantidad de gente que rechaza de un plumazo la religión y se niega a enfrentarse al desafío de Cristo», Green continúa:

> Si el cristianismo no tiene razón en sus ideas sobre el origen y el

---

[2] Existen desacuerdos en ambos lados sobre lo que constituye un argumento en pro o en contra del dios cristiano. Es cierto que mientras yo creo que sólo puede haber un dios, Tony lo encuentra confuso, teniendo en cuenta la existencia de numerosos conceptos distintos de ese dios.

[3] La apologética y las pruebas cristianas se consideran a menudo la misma disciplina. No obstante, ocasionalmente se distingue entre la apologética como disciplina filosófica encargada de refutar las visiones no cristianas del mundo y las pruebas cristianas como evidencias bíblicas e históricas en favor del cristianismo.

[4] Gilson, en su artículo «The Idea of God and the Difficulties of Atheism» (1969) menciona una encuesta del *Time* de 1965 en la que «un 97 por 100 de la población estadounidense... respondió que creía en Dios... Tan impresionante cifra probablemente significa que a la pregunta: *¿Cree usted que hay un Dios?*, un 97 por 100... trazó una cruz en la casilla del *sí* y sólo un 3 por 100 lo hizo en la del *no*». Gilson continúa: «El caso es distinto cuando entramos en la calidad de ese Dios, entonces sólo un 27 por 100 se declara profundamente religioso. En ese momento, la indagación adquiere otro sentido. La religión es una virtud moral y no todos los que creen en Dios poseen necesariamente esa virtud» (pág. 182).

destino, el propósito y el sentido de la vida, el valor de las personas y el secreto de la vida en comunidad, ¡decidlo abiertamente! Decidlo con violencia, con agresividad si queréis; pero decidlo *después de haber examinado personalmente las evidencias*. Parece que es esto lo que nadie hace, por miedo o por pereza. Sin embargo, los asuntos de vital importancia no deben decidirse a partir de aquellos retazos de información que recibimos hace muchos años en la catequesis; por los últimos ataques a la fe aparecidos en un periódico o por la rutina de oír y frecuentar al clero local.

¿Cuál es el desafío del cristianismo? «La gente tiene miedo de encarar el desafío de los modelos cristianos de comportamiento y de su disciplina» (Green, 1968, págs. 117-118). También yo estoy convencido de que gran parte de la moderna apatía hacia Dios y hacia el cristianismo es el resultado de la ignorancia, del miedo, de las heridas personales (son muchas las víctimas de terribles heridas infringidas por los «cristianos» y por las iglesias), y del escapismo general.

No conviene olvidar tampoco las palabras del profesor Flew en el capítulo I, apartado 2, cuando afirma que él no exige «que se debata ninguna posición atea, ni negativa ni positiva, porque ello excluiría una conclusión teísta». Eso es *exactamente* lo que yo creo que ha hecho el profesor, es decir, debatir sobre las posiciones ateas («negativas» o «positivas» es lo de menos), que —dada su posición— excluyen una conclusión teísta. Nótese que mientras Flew quiere convencernos de que su «presunción de ateísmo (es) al menos tan imparcial de cara a las posiciones rivales como la presunción de inocencia», sus palabras después de la coma son las siguientes: «debo expresar de partida, con toda contundencia, mi convicción de que ante la nueva perspectiva que demuestra tal presunción, la empresa teísta me parece aún más precaria y difícil» (cap. I, 2). Yo *debo* contestar a eso que tal perspectiva ni es nueva ni demuestra nada. En definitiva, el lector estará de acuerdo conmigo en que se trata de una afirmación muy interesante a la luz de la argumentación total de Flew.

Finalmente, me gustaría lanzar también un reto al lector, ateo o teísta: emplee el resto de su vida en examinar las pruebas en favor de la posición que haya elegido. Como dice Gilson (un filósofo muy reconocido) sobre la cuestión de la existencia de Dios: «No nos hace falta una encuesta Gallup entre los profesores de filosofía para determinar la respuesta correcta; todo lo que ellos podrían decirnos al respecto no sería precisamente el mejor de los juicios» (Gilson, 1969, pág. 182). Lo que yo pienso —o lo que piensa el profesor Flew— no exime al lector de la responsabilidad de encontrar por sí mismo una respuesta.

Mi buen amigo William F. Luck[5] ha señalado que debemos exponer «el ateísmo como la filosofía estéril que es». El profesor Flew quiere hacernos creer que ha presentado una «nueva» argumentación que le da derecho a ignorar «las versiones particulares» de mis argumentos. «La creencia en la novedad del ateísmo contemporáneo no es más que una ilusión. No hay nada nuevo en el materialismo» (Gilson, 1969, pág. 200). Y el ateísmo —por definición— es siempre fundamentalmente materialista.

¿Es el ateísmo una filosofía que se pueda vivir intelectual y prácticamente? Yo reto a que cada uno examine todos los argumentos, a que se construya una concepción del mundo que *pueda vivir,* y que trate de ser coherente en su vida con lo que dice creer. El debate (en cuanto a este libro) ha terminado para Tony Flew y para mí, pero quizás comience en este momento para el lector. No importa en qué tramo del «camino» hacia la verdad se encuentre, yo le desafío a que siga adelante porque *veritas vos liberabit* (la verdad os hará libres)[6].

---

[5] Si el lector está interesado en una excelente publicación de carácter apologético, recomendamos la mensual *The Lode Star Review,* 200, W. Flanklin St., Wheaton, Illinois 60187.

[6] Se trata del lema de la Universidad John Hopkins, pero procede naturalmente de San Juan 8:31-32.

Apéndices

Apéndice A

Las reivindicaciones de la teología*

(A. J. Ayer)

A. *La existencia de Dios*

En la sátira de W. H. Mallock, *La nueva república,* publicada por primera vez en la década de 1870, cuando el conflicto entre ciencia y religión se encontraba en su momento cumbre, uno de sus personajes, el doctor Jowett, está dispuesto a admitir que su oponente ateo desapruebe la existencia del dios que Jowett define. «Es muy fácil para un ateo», dice este último, cuya fe permanece inalterable, y, añade, «hasta el presente, el mundo no tiene una definición adecuada de Dios, y yo creo que deberíamos ser capaces de definirlo antes de precipitarnos a desaprobarlo»[1].

Ya dije que es una sátira. No obstante, las palabras de Jowett representan un punto de vista bastante común. Quienes intentan justificar su confianza en la existencia de Dios aduciendo que la fe tiene derecho a sostener tal proposición puesto que nadie puede invalidarla por falta de pruebas suficientes, y, a su vez, se remiten a la fe para afirmar que la frase «Dios existe» encierra una proposición auténtica, aunque ellos mismos no sepan de qué proposición se trata, están abusando de las posibilidades del entendimiento humano. La primera de las dos posiciones es ya discutible (para mí completamente errónea),

---

* Publicado originalmente como capítulo décimo de *The Central Questions of Philosophy*, de Sir Alfred Ayer, George Weidenfeld y Nicolson, Ltd., Londres, 1973. Reproducción autorizada.

[1] W. H. Mallock, «The New Republic», pág. 231.

pero la segunda es sencillamente poco sincera. Hasta que no tengamos ante la vista una proposición inteligente, la fe no poseerá herramienta alguna de trabajo. A no ser que creamos, como artículo de fe, que ciertos seres de inteligencia sobrehumana establecen ciertas proposiciones que nosotros no podemos entender. Pero, entonces, habría que dotar de significado a la expresión «seres de inteligencia sobrehumana». Ahora bien, si nosotros no somos capaces de entender tales proposiciones; si las frases con que pretendemos expresarlas no tienen significado; entonces, cualquiera que sea el sentido que tales proposiciones tienen para esos seres, encierra sólo un escasísimo interés para nosotros. La verdad es, sin embargo, que quienes defienden la posición teísta entienden, o creen entender, algún significado en las palabras «Dios existe». Sólo cuando se ven obligados a dar razón de lo que han entendido comprenden que no pueden seguir insistiendo en que semejante frase tiene algún significado claro. Las palabras no tienen sentido fuera del que nosotros mismos les damos, y una proposición no se hace más creíble porque le demos categoría de acercamiento a algo que consideramos inteligible de partida.

De hecho, el mundo sigue funcionando sin necesidad de saber cómo son los dioses y sin poseer definiciones adecuadas de éstos. No nos detendremos en este punto porque tampoco poseemos criterio suficiente para determinar cuál sería la definición adecuada en este caso. Quienes creen en varios dioses suelen atribuirles propiedades afines a las distintas actividades humanas, que, supuestamente, presiden y patrocinan. El dios de la guerra es marcial; el del amor, amable. En ciertos casos (no todos) tales dioses son, al menos intermitentemente, corpóreos, y actúan en el espacio y en el tiempo. Los que creen en un solo Dios suelen estar de acuerdo en que se trata de una persona inteligente, capaz de sentir emociones como el amor o la indignación moral; en que es incorpóreo, salvo en el caso del dios cristiano, de quien se supone que compartió las propiedades incompatibles de lo corpóreo y lo incorpóreo durante unos treinta años, si damos por sentado la identificación entre el Padre y el Hijo; en que, con la misma excepción, no se localiza en el espacio, aunque puede actuar en él; en que es eterno o, siempre con la citada excepción, no está localizado en el tiempo, aunque pueda actuar en él; en que ha creado el mundo y continúa cuidándolo; en que no es susceptible de cambios, sino todopoderoso y omnisciente; en que es moralmente perfecto y, por tanto, benévolo en grado sumo; y en que existe necesariamente.

No es completamente seguro que todos los predicados adscritos a este tipo de Dios posean significado o coherencia. Por ejemplo, para que la noción de una persona sin cuerpo resulte mínimamente inteligible debería poder localizarse al menos en el tiempo. Tampoco se entiende bien cómo es posible que no esté sujeto a cambios un ser que

siente emociones, a menos que sienta sólo y siempre una única emoción sin variaciones de intensidad. Lo que resulta obvio, en cualquier caso, es que estos diferentes predicados no están conectados entre sí lógicamente en su mayor parte. Hay que considerar también si es posible aceptar la idea de que el mundo haya sido creado. Si ésta fuera una proposición significante, implicaría inteligencia en su creador; así como incorporeidad, pues un cuerpo físico no habría podido preceder a la existencia del universo, aunque; entonces, no se entiende por qué no habría de aplicarse lo mismo a la existencia de una mente. Lo que, desde luego, no implica es que el creador sea eterno; de algún modo debió de llegar a existir antes de crear el mundo, o cesar de existir después en algún momento. Tampoco tiene por qué ser necesariamente todopoderoso. Podría haber deseado crear otro mundo y no haber podido, y, una vez creado este mundo en concreto, haberse dado cuenta de que ha escapado en parte o por completo a su control. O también es posible que el mundo se hubiera desarrollado de un modo que no previeron sus cálculos. Por otra parte, no existe una conexión lógica entre el grado de poder, incluido el poder de crear el universo, y la bondad moral. Por el contrario, si consideráramos la historia universal en tanto que proyecto del creador encontraríamos razones de peso para creer en su malevolencia. Por último, aunque las mencionadas propiedades sean atributos del creador no se sigue de ellas que éste exista necesariamente, pues, aunque de ser dios todas le serían necesarias en el sentido de que se adscriben por definición a cualquier dios, esto no implica que se trate de una proposición contingente que se satisface gracias a la definición.

La idea de que Dios existe necesariamente es una de las más sostenidas y se encuentra en los dos intentos mejor conocidos de probar la existencia divina. Debemos el primero de ellos, el llamado argumento ontológico[2], a San Anselmo. Descartes formuló una versión no muy distinta[3]. La primera premisa del argumento dice que Dios es perfecto, es decir, que ningún ser imaginable puede ser más grande. Se trata de una verdad por definición. No se nos dice exactamente qué es lo que se considera perfección o grandeza en este caso, pero esto no importa al argumento, en la medida en que pasa inmediatamente a la segunda premisa, es decir, que un ser meramente imaginario no puede ser tan grande como un ser real. También esto es verdad por definición. Se plantea que si Dios no existiera, no sería el ser imaginable más grande, y de la definición de este su ser el más grande se sigue que existe. Decir que existe necesariamente, en este contexto, es

[2] *Vid.* Anselmo, *Proslogion,* sec. 2.
[3] *Vid.* René Descartes, *Discurso del método,* parte 4 y meditaciones 3 y 5.

como decir que su existencia se sigue de su esencia o, en otras palabras, del modo en que se le define.

Aunque el argumento ha convencido a ciertos filósofos, incluso en nuestra época, es patente que resulta falaz. La forma más común de rebatirlo es, como planteó Kant[4], negar la posibilidad de que algo pueda incluir la existencia en su definición. Definir un objeto es enumerar los predicados que ha de satisfacer, y la existencia como se sabe no es un predicado. Por ejemplo, podemos definir un centauro como una criatura con cabeza, tronco y brazos de hombre unidos al cuerpo y a las patas de un caballo. Si, además, alguien quiere afirmar que el centauro existe, no bastaría con añadir otra propiedad a la definición o con predicar algo que le caracterice, como decir que el centauro es belicoso, pues eso sería afirmar algo muy distinto, esto es, afirmar con falsedad que la definición se satisface. De igual modo podemos enumerar como propiedades constitutivas de la perfección divina, la omnipotencia, la omnisciencia, la suprema bondad, o cualquier otra, pero si añadimos su existencia no estamos hablando de propiedades; sólo afirmamos, con verdad o falsedad, que existe algo a lo que estas propiedades pertenecen.

A mi modo de ver, la respuesta está en el buen camino, pero no es enteramente satisfactoria, ya que hace demasiado hincapié en una de las reglas para estructurar las definiciones que en este caso resulta fallida. Por ejemplo, si buscamos en el diccionario la palabra «centauro» veremos que aparece acreditada no sólo por las propiedades mencionadas, sino también por el hecho de ser un animal fabuloso. Si lo tomáramos seriamente como parte de la definición y ocurriera el caso improbable de que se encontrara un ser que respondiera a las características del centauro, habría que buscar otro nombre para esta criatura distinta al centauro y que no es fabulosa. De la misma forma, supongo yo que alguien podría insistir en atribuirle parte del sentido del término «Dios» o de cualquier otro término que implique la posibilidad de una existencia. Para esta persona, decir «Dios no existe» sería un mal uso del lenguaje, puesto que el atributo de la no existencia denegaría lo que el uso de la palabra sujeto da por descontado. De todo ello, sin embargo, no parece desprenderse nada interesante, ya que la cuestión del uso de la palabra-sujeto permanece abierta. Hablemos, pues, de la definición de un ser perfecto que no sea imaginario. A la pregunta de si existe algo que posea todas las propiedades del ser perfecto y que no sea imaginario, se puede responder significativamente con un «no». De forma que, si bien estamos dispuestos a reconocer con San Anselmo que concebir al ser imaginable más grande es con-

[4] *Vid.* Enmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, «El ideal de la razón pura».

cebirlo como un existente, no lo estamos para afirmar que de ahí se deduzca la existencia de algo a lo que aplicar el concepto.

¿Sería distinto definir a Dios como un ser necesario? Aunque no se entiende completamente qué significa, supongo que se refiere a que cualesquiera que sean los predicados que satisface, los satisface necesariamente. A este respecto (no, presumiblemente, en otros) podríamos compararlo con un número. Esto no vale para todos los predicados que los números satisfacen, pero sí para algunos que serían suficientes para construir la analogía. De hecho, dudo de que la comparación sea sostenible, pero no hay necesidad de insistir en ella, ya que no es definitiva para el argumento. Por otra parte, aunque se pudiera garantizar que de satisfacerse todos los predicados en cuestión se satisfarían necesariamente, la satisfacción de todos ellos continuaría siendo una mera suposición.

Cuando a veces se afirma que Dios es un ser necesario, lo que se quiere decir es que es un ser, de hecho el único, que contiene en sí la razón de su propia existencia. No fue otra la posición, o al menos una de las posiciones, de Santo Tomás de Aquino[5], que no creyó en la validez del argumento ontológico, sino en la necesidad de ese ser en un sentido que acabamos de apuntar. Su definición de Dios fue aceptada por Spinoza, quien, como ya sabemos[6], acabó identificando a Dios con la naturaleza. Ya hemos señalado que la dificultad está en entender cómo se satisface esta definición. Si razón significa aquí fundamento lógico, implicaría que la existencia de Dios se sigue de su esencia, lo que nos lleva de nuevo al argumento ontológico. Si se está hablando de una causa, es difícil comprender el sentido que encierra la proposición de un ser que se causa a sí mismo. ¿Cuál es la diferencia —podríamos preguntar— entre decir que algo se causa a sí mismo y que algo no tiene causa?

En el caso de Santo Tomás, la idea fundamental parece consistir en que, de otra forma, el mundo no habría podido existir tal y como existe. Disponemos de teorías que con mayor o menor éxito dan cuenta de los hechos observables, pero las proposiciones que figuran en tales teorías son ellas mismas contingentes, o bien es materia contingente la satisfacción de sus axiomas en caso de que las teorías tomen la forma de sistemas deductivos. Someter los hechos a leyes no es demostrar que no habrían podido ocurrir de otra manera, sino únicamente introducirlos en patrones generales. Tratamos de simplificar estos patrones desarrollando teorías más generales; sin embargo, por muy lejos que vayamos siempre llegaremos a la misma posición, esto

---

[5] *Vid.* Tomás de Aquino, *Summa Theologica* Ia, 2, 3.

[6] *Vid.* A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1973, pág. 8.

es, a describir cómo son, por lo general, las cosas. El porqué son así se contesta sólo creando otra teoría que nos conduce a la misma pregunta y vuelta a empezar. La respuesta que necesitamos aquí no debe asegurarnos cómo son las cosas, sino cómo deberían ser. Pero tal respuesta únicamente sería posible si encontráramos la explicación final en la existencia de una divinidad cuyos actos procedieran de su naturaleza, y cuya naturaleza no pudiera ser distinta de lo que es.

Los escritos de los existencialistas modernos se hacen eco de este razonamiento y concluyen que el mundo es absurdo porque no puede ser de otra manera. Quienes adoptan esta posición no ven razón alguna para creer en un dios, pero están presuponiendo que sólo la existencia de la divinidad podría resolver la tragedia del sinsentido del mundo.

En eso se equivocan. La búsqueda de razones últimas es comprensible desde el punto de vista emocional, pero no resulta intelectualmente coherente. Para empezar, el recurso a la divinidad no explica nada, a menos que nos deparara hipótesis que pudiéramos proyectar con éxito, lo que, como hemos visto, está lejos de ser cierto. Supongamos, no obstante, que se satisface esta condición. Supongamos que podemos atribuir a Dios intenciones que se deducen de la forma en que el mundo está organizado. ¿No podrían ser sus intenciones un hecho contingente? No, se me dirá, porque estarían de acuerdo con la naturaleza de Dios. Pero ¿no es, entonces, un hecho contingente que tenga una naturaleza; que sea, por ejemplo, bueno en vez de malo? No, se me repetirá, porque su naturaleza está incluida en su definición. De nuevo topamos con la falacia del argumento ontológico.

Pero, no sólo es esto, sino que la necesidad que se atribuye a los actos de Dios y el papel que se les da en la explicación son incompatibles. De las proposiciones necesarias sólo se siguen proposiciones necesarias. Su contenido es completamente abstracto. Son coherentes con cualquier cosa que pueda ocurrir. Pero el poder de una explicación no reside en su capacidad para ser coherente con todo lo que pueda ocurrir, sino en apoyar un modelo real en contraste con otros lógicamente posibles. De forma que quien sostenga que la historia universal está regulada por decisiones divinas, debe admitir también que esa historia se podría concebir de manera distinta y que también las decisiones de Dios podrían haber sido diferentes, si fueran explicables. También aquí llega un momento en que todas las explicaciones se acaban. No se nos dan más razones de por qué la naturaleza de Dios es como es o, si se trata de una necesidad, por qué existe un ser de esa naturaleza. Si fuera racional establecer una explicación de este género, la razón no estaría fuera de la contingencia, sino que daría un sentido a nuestras experiencias que no pueden darle las teorías científicas. Pero habría que demostrar que esto es así. No basta con

aducir que existe alguna explicación de este tipo que nosotros no estamos en condiciones de desentrañar. Esto sólo sería permisible si la existencia de Dios se planteara independientemente. Si la positiva existencia de una divinidad se ha de justificar por su valor explicativo, es impresindible ofrecer realmente una explicación.

B. *El argumento del proyecto*

¿Es posible este argumento? Sólo a condición de que seamos capaces de captar un modelo en el curso de los acontecimientos que nos permita construir la hipótesis de que responden a un proyecto. Podremos, entonces, desarrollar una teoría sobre las intenciones del planificador, empíricamente demostrable. Una vez más, no sería suficiente con afirmar que existe tal proyecto o tal otro. Debe existir un sistema que podamos proyectar con éxito.

La creencia en que el mundo ofrece suficientes pruebas de un proyecto último es uno de los soportes del argumento en favor de la existencia de Dios, comúnmente conocido como argumento del proyecto. Quienes lo defienden no intentan demostrar la existencia de Dios como necesidad; sólo asumen su existencia como hipótesis razonable. Tal posición ha quedado establecida con elegancia por uno de los participantes en los *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume: «Observa el mundo a tu alrededor. Contémplalo en su totalidad y en sus detalles: verás una gran máquina, dividida en un número infinito de máquinas menores, que, a su vez, admiten subdivisiones, hasta llegar a un grado que los sentidos y las facultades humanas no pueden abarcar ni explicar. Todas estas máquinas, incluidas sus partes más nimias, están ajustadas entre sí con una precisión que ha maravillado a todos los hombres en todos los tiempos. La curiosa adaptación de los fines a los medios en toda la naturaleza refleja con exactitud, excediéndolas, las producciones del ingenio humano, de su voluntad, sabiduría, pensamiento e inteligencia. Dado que los efectos también se parecen, debemos concluir por analogía que también las causas son similares, y que el Autor de la naturaleza es similar a la mente del hombre, aunque le supere en unas facultades que han de ser proporcionales a las dimensiones de la obra que ha realizado»[1].

Antes de evaluar este argumento, echemos un vistazo a su conclusión. ¿Qué propiedades se atribuyen al autor de la naturaleza y cómo se relaciona con el mundo del que es responsable? En primer lugar, como señala otro de los participantes en el diálogo de Hume, nada hay en la analogía que favorezca la suposición de un solo autor antes

[1] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 2.ª parte.

que una multiplicidad de autores. Tampoco se deduce que el mundo tal como lo conocemos sea el fruto de un único intento de creación y no el final de una serie de experimentos por parte de uno o más autores; en todo caso, la analogía apuntaría mejor a lo contrario. Ni se infiere que el autor sea eterno o incorpóreo, pues todos los creadores que observamos en la realidad son mortales y corporales; en todo caso, una vez más, todo apunta a lo contrario. Se afirma que sus facultades son mayores que las nuestras, pero no que sea omnipotente ni siquiera que sea bueno. La atribución de la bondad requeriría una evidencia empírica, no basta con que el mundo tenga un autor, hace falta que ese autor tenga un significado para criaturas que ha puesto en él.

¿Cuál es, entonces, la relación del diseñador con su diseño? Si suponemos que se ha tratado de un acto de creación, imposible soslayar que haya tenido lugar alguna vez en algún lugar. Tomando ese instante como el principio del tiempo, cómo justificar la existencia del autor previa a su obra. Resulta muy difícil conferir sentido a la idea de una existencia fuera del tiempo. Es cierto que semejante cosa se puede afirmar de los entes abstractos, en caso de que existan, pero las actividades que se atribuyen a la divinidad se avienen mal con un ente abstracto. Más inteligible sería que los hechos de su historia precedieran temporalmente al acto de la creación, pues en cierta forma, lo incluiría en el universo, aunque la sola afirmación de su existencia lo incluye ya de cualquier manera, si es cierto que el universo comprende todo en sí mismo. La creación del mundo tal como lo conocemos sería en ese caso más bien una transformación, un cambio radical del curso total de los acontecimientos, y no, necesariamente, una transformación de la materia preexistente. Conviene resaltar, sin embargo, que la analogía con la creación de artilugios humanos peca de cierta debilidad, si se sostiene que el mundo material ha sido creado a partir de la nada.

A la vista de todos estos problemas, los defensores de semejante argumento deberían hacer mayor hincapié en el carácter metafórico del término *autor* de la naturaleza. En vez de comparar el mundo con una máquina que se diseña y se construye, deberían compararlo con una pieza teatral que se escribe y se dirige. Entre otras cosas, porque concuerda mejor con el concepto común de creación. El autor, que es también espectador y crítico, existe en el tiempo, pero su tiempo es inconmensurable respecto a los hechos que ocurren en escena y que poseen su propia estructura espacio-temporal. Los participantes en la obra no pueden verificar la existencia del autor, a no ser por la dudosa suposición de que mientras actúan habitan en cierta forma el mundo que él ha creado; aun así, necesitan dotar de sentido a la hipótesis de que tal autor existe, como principio fundamental de un sistema se-

cundario que ellos utilizan para justificar los modos de su representación.

Lo que se plantea ahora es si el carácter del mundo que conocemos permite establecer tales analogías. El hecho de que presente ciertos comportamientos regulares no es razón suficiente, pues ya hemos visto que ningún mundo describible deja de presentar regularidades. Tampoco es suficiente que algunos de sus procesos demuestren tener una dirección, ya que los fines se localizan dentro de un sistema, pero no prueban que el sistema en su totalidad posea un fin. Lo que hay que demostrar es si la totalidad del universo presenta la apariencia de un sistema teleológico. Si nos quedamos con la analogía del teatro, la obra deberá tener un argumento, si no moral, al menos descriptible. ¿Se satisface esta exigencia? No parece. Ninguno de los que han comparado el mundo con una gran máquina ha hecho nunca el más mínimo intento de explicar para qué sirve semejante mecanismo. Han hablado de una finalidad última, pero nunca nos han dicho cuál. No basta, una vez más, con afirmar que hay un proyecto que no estamos en condiciones de desentrañar. Tal respuesta sería admisible si la existencia de la divinidad fuera independiente, pero la única razón por la que se puede creer en esa existencia es que el libro de la naturaleza tenga un autor. Falta, pues, un fundamento consistente para la metáfora.

En la medida en que los teístas no han podido aducir una finalidad para la creación del mundo, han tendido generalmente a relacionarla con la aparición del hombre. Se trata de una visión aceptable, quizás, desde el punto de vista humano, pero muy difícil de demostrar desde el desapasionamiento científico. No sólo sabemos que el hombre apareció en escena con mucho retraso en un pequeño rincón del universo, sino que ni siquiera podemos demostrar que haya aparecido aquí para quedarse. En palabras de Russell: «La segunda ley termodinámica nos permite albergar pocas dudas sobre dos hechos: que el universo está contrayéndose, y que, a largo plazo, nada del más mínimo interés ocurrirá en ningún sitio. Naturalmente, siempre cabe esperar que cuando llegue el momento Dios se ocupe de engrasar la máquina de nuevo, pero quien lo crea dependerá sólo de su fe, pues ninguna evidencia científica lo avala. Hasta donde la ciencia puede saber, el universo ha llegado a través de distintos estadios hasta el lamentable resultado que es la tierra, y pasará por otros momentos terribles antes de morir. Si esto se toma por una finalidad, sólo puedo añadir que no me atrae. No veo razón alguna, por leve que sea, para creer en ninguna clase de Dios»[8].

[8] Bertrand Russell, *¿Por qué no soy cristiano?*

C. *La hipótesis religiosa*

Llegados a este punto podemos afirmar que no cabe fundamentar las hipótesis religiosas en la teoría científica. Ya hemos visto que si aceptamos la descripción científica del mundo es porque trata los hechos importantes y susceptibles de observación de una forma que encontramos satisfactoria. Ahora bien, no por eso dejamos de concebir otras formas de justificarlos. De modo que, en vez de sazonar de religión un sistema científico que se aviene mal con aquélla ¿por qué no considerar la hipótesis de la existencia de Dios como un sistema rival que se aplica directamente a los hechos importantes?

De hecho, fue ésta la posición de Berkeley[9], aunque no lo dijera con los mismos términos. Considerando que el resultado de nuestras percepciones son ideas en la mente del perceptor, que éste no puede controlar con su propia voluntad, Berkeley sostenía que debían de existir causas externas. Rechazó la causa de los objetos materiales, ya que creer en su existencia, al margen de que los percibamos, no sólo no es verificable, sino que resulta incoherente, y mantuvo que Dios es quien inspira directamente nuestras ideas. Desde luego, no creyó que Dios fuera más perceptible que la materia, pero pensaba que mientras de esta última no tenemos noción, sí que poseemos la noción de espíritu, y, puesto que las ideas son espirituales por ser productos de la mente, reclaman una causa espiritual. Como ya he subrayado en otra ocasión[10], también consideraba que Dios es el mantenedor del ser de las cosas. Aunque a veces se expresó como si estuviéramos preparados para concebir los objetos físicos, en un sentido común, de una manera fenomenalista, como posibilidades permanentes de la sensación, en general creía que tales objetos continúan existiendo en los momentos en que no son observados bajo la forma de ideas en la mente de Dios.

¿Se puede mantener esta posición? No acaba de convencernos en la forma expuesta por Berkeley. Aunque, personalmente, tengo por muy justificado su ataque a la teoría de la percepción causal de Locke[11], ya hemos visto que es posible considerar los objetos físicos como abstracciones de lo que percibimos, y que, una vez desarrollado un sistema físico de este tipo, es legítimo admitir la existencia de entidades físicas no observables, siempre que figuren en teorías que posean

[9] *Vid.* George Berkeley, el segundo de los *Three Dialogues of Hylas and Philonous.*
[10] *Vid.* Ayer, *Central Questions of Philosophy,* pág. 60.
[11] *Vid.* Ayer, *Central Questions of Philosophy,* págs. 86-88.

valor explicativo. También hemos visto que es un error comenzar por tratar lo percibido como entidades privadas, pues nada existe en su carácter que nos haga sospechar una causa espiritual. No obstante, nada de esto impide considerar el sistema de Berkeley como una opción alternativa. Quien se sienta inclinado a adoptarlo, debería tener presente lo que Berkeley pensaba de la naturaleza de las ideas que atribuía a Dios. Por ejemplo, cuando Dios mantiene el ser de las cosas ¿lo hace a través de la sensación táctil de todas ellas al mismo tiempo? Si sus ideas son visuales ¿desde qué punto de vista las capta? La mejor forma de soslayar tan incómodas preguntas es representar un Dios que piensa continuamente en que los objetos perceptibles tienen tales y tales otras propiedades y se relacionan entre sí de tal y tal forma, y que, además, está constantemente dispuesto a inspirar en nosotros sensaciones que se convierten en pensamientos.

Tal teoría es inteligible, pero no se puede probar directamente. No podemos concebir ningún experimento que decida entre ésta y una teoría materialista. La única razón para aceptarla es que proporcione una fructífera ordenación de los hechos de nuestra experiencia. ¿Es así?, ¿proporciona de verdad una hipótesis que podamos proyectar con éxito? La respuesta es un no rotundo. Para lograr una teoría con valor explicativo, tendríamos que establecer ciertos supuestos sobre el talante de los pensamientos de Dios y deducir de ellos conclusiones que pudiéramos confirmar o refutar mediante la observación. No es lo que hace Berkeley. Por el contrario, las ideas que atribuye a Dios son el simple reflejo de un cuadro del mundo inspirado por el sentido común que elaboramos a partir de las sensaciones. Al no establecer supuestos sobre los pensamientos de Dios para prever los cambios en nuestra experiencia, no le queda más remedio que esperar el curso de la experiencia para conocer los pensamientos de Dios. Pero esto significa que la parte atribuida a Dios es ociosa. Y no se comprende cómo podría ser de otra manera. A menos que pudiéramos traducir el pensamiento de Dios en términos científicos, en cuyo caso él mismo resultaría superfluo, no es fácil que las suposiciones que establezcamos sobre sus pensamientos nos procuren una auténtica teoría explicativa.

Pero ¿no es ésta una visión un tanto estrecha de nuestra experiencia? Sin duda toca a la ciencia ordenar los fenómenos que sostienen nuestra concepción del mundo material. Pero la vida no es sólo ejercitar el sentido de la percepción o el razonamiento consiguiente. También tenemos sentimientos morales. Algunos tienen incluso experiencias religiosas. Los hay que afirman tener un conocimiento directo de Dios. ¿Considerar este tipo de hechos sería adoptar una hipótesis religiosa, no sólo fructífera, sino también necesaria?

En lo que concierne a la experiencia religiosa, ya he respondido a

la pregunta al tratar el misticismo[12]. El problema, como lo vi entonces, es determinar si este tipo de experiencia es cognitivo y, de ser así, en qué forma. No quiero afirmar tampoco esta vez su imposibilidad. Si hubiera muchas experiencias de esta clase y se produjera un acuerdo sobre su contenido entre las personas que las sienten, no veo razones decisivas para no creerlo. Existen experiencias que no pueden asociarse a un organismo en estado normal[13], cuyo objeto puede asumir incluso la representación de una persona. Podríamos aceptarlas cuando se justifican a través de ciertos estados físicos o psicológicos de quienes las sufren, pero sería absurdo pretender que satisfacen algún criterio objetivo. Si les concediéramos un objeto sería sólo por adoptar una visión más liberal acerca de los contenidos del mundo. Nada en tales experiencias justifica el intento de localizarlas fuera del mundo, ni mucho menos pueden sostener una proposición sobre la existencia de un creador. Podrían ayudar a sostenerla en el caso de que tal proposición estuviera en condiciones de ser confirmada independientemente de tales experiencias. En definitiva, a quienes pretenden que las experiencias de este tipo son formas de conocer a Dios, contesto que lo más que podemos afirmar de tales experiencias, o de su objeto, y siempre en caso de que sean ciertas, es que están dotadas de una cualidad sobrenatural.

D. *Religión y moralidad*

¿Justifica la fe religiosa el hecho de que los hombres tengan sentimientos morales, que a veces convierten en actos? Así se ha entendido con frecuencia. Los argumentos en favor de esta tesis son dos: 1) que sólo la intervención de Dios justifica la existencia de la moral, y 2) que la autoridad divina es imprescindible para dotar a nuestras pautas morales de validez objetiva.

El primero de ellos nos parece bastante débil. Su punto de partida es la convicción de que lo natural en el ser humano es la actuación egoísta. Consecuentemente, si a veces el hombre olvida sus intereses, o lo que él cree que son sus intereses, para ponerse al servicio de los demás o para evitar el daño que causaría una acción interesada, es que el impulso que lo conduce a comportarse de esta manera no natural proviene de un poder superior. Aunque el punto de partida fuera correcto (que no lo es), no lo sería el razonamiento, puesto que ignora que la conducta moral se puede explicar en términos de condicionamiento social. Ninguno de los estudios realizados sobre la conducta

[12] *Vid.* Ayer, *Central Questions of Philosophy*, págs. 4-7.
[13] *Vid.* Ayer, *Central Questions of Philosophy*, págs. 124-26.

humana permite anticipar si es o no egoísta ni si se adecúa o no a un código moral concreto. Si nos parece más natural juzgar que los hombres buscan su interés particular es sólo porque generalmente lo hacen, al menos dentro de nuestras formas sociales. Yo creo que existen (o han existido) sociedades en las que lo común es buscar el interés del grupo social, de la familia o de la tribu. Pero, aunque la tendencia predominante en todas las sociedades fuera perseguir el interés propio, no podríamos deducir de ello que la conducta no egoísta sea contraria a la naturaleza de los hombres. Nada de lo que de hecho ocurre es contrario a la naturaleza, aunque nos sirvamos de esta expresión para calificar acciones que nos parecen reprobables. Por el contrario, yo creo que existen suficientes pruebas para afirmar que los impulsos altruistas son innatos, si bien en los niños resultan en principio más débiles que el interés personal o los impulsos agresivos. Y si no son innatos, la evidencia demuestra que poseemos la capacidad de adquirirlos. Pero, ¿de dónde extraemos esa capacidad? Se trata de una pregunta idéntica a cualquier otra en materia de comportamiento humano, y no es ni más ni menos difícil de responder que cualquier otra, por ejemplo, ¿de dónde extraemos la capacidad de hacernos daño? Si el hombre fuera el producto de la creación de Dios, éste sería igualmente responsable de todas sus características, independientemente del juicio moral que nos merezcan. Y, al contrario, si no hay razones de peso para pensar que los hombres han sido creados, el hecho de que se comporten de forma egoísta o altruista tampoco nos las proporciona.

Al hablar del argumento que deduce la existencia de Dios de la objetividad de nuestros planteamientos morales, conviene distinguir con cuidado los motivos de la moral de sus posibles fuentes. No dudamos de que la fe en Dios haya sido con frecuencia la fuente de incentivos morales. A veces el motivo ha consistido en seguir el mandato de amor hacia el prójimo de una divinidad o de un santo, partiendo de la lógica que impone el hecho de que todos seamos hijos de Dios e iguales a sus ojos. Más a menudo, sin embargo, era producto del miedo al castigo o venganza futura. La convicción de que el ser humano es incapaz de actuar decentemente sin este freno inspiró a Voltaire su famosa frase: «Si Dios no existiera habría que inventarlo»[14]. Es un buen epigrama, pero como todos los buenos epigramas distorsiona la realidad. No conozco la existencia de estudios al respecto, pero si se realizaran dudo de que pudieran demostrar que la fe religiosa implica necesariamente una admirable conducta moral o que su ausencia implica necesariamente lo contrario. Si en nombre de Dios se ha hecho mucho bien, no es menos cierto que se ha hecho mucho mal. Un re-

[14] Voltaire, *Epístolas.*

paso a la larga historia de la intolerancia y las persecuciones, o de la tendencia de las jerarquías eclesiásticas a situarse del lado de los opresores contra los oprimidos, arrojaría un saldo indudable a favor del mal. Muchos han sido los hombres con ideas religiosas que han destacado por su maldad y no menos los ateos que lo han hecho por la honradez de sus vidas. Ni siquiera podemos decir que quienes sostienen ideas religiosas cumplan sus buenos principios. Mi conclusión al respecto es que las conductas morales o inmorales son de carácter psicológico y social, y que la fe religiosa tiene en realidad mucho menor peso del que suele creerse. Sea como fuere, demostrar que la creencia en Dios surte buenos efectos sobre el comportamiento humano no es demostrar la verdad de tal creencia, como no puede demostrar tampoco su falsedad el hecho de que los efectos hayan sido negativos.

Sospecho que la extendida creencia en que la fe religiosa es necesaria para mantener nuestra moralidad no se basa tanto en la evidencia empírica como en la aceptación tácita o explícita de que si no hubiera Dios no existirían tampoco razones para comportarse con moralidad, lo que es tanto como decir que no existe justificación para la moral, y, partiendo de la ambigüedad de la palabras «razones», se deduce que no existe ningún motivo o fundamento para el comportamiento correcto. La conclusión es que sin Dios no hay razón para ser moral. Es el complemento de la idea nietzscheana, según la cual, puesto que Dios ha muerto, todo está permitido.

De cualquier forma que se mire, esta proposición contiene dos graves errores, aparte de la falacia que implica pensar que la ausencia de fundamentos para la moral supone la ausencia de motivos. El primer error es establecer que la moralidad necesita una justificación ulterior. El segundo, que Dios puede aportarla. La falacia que subyace en la afirmación de que la autoridad divina sustenta la moral ha sido desenmascarada por muchos filósofos, pero entre todos ellos ninguno tan claro y preciso como Russell: «Los teólogos han pensado siempre que los decretos de Dios son buenos, pero esto no es más que una simple tautología, porque, entonces, la bondad es lógicamente independiente de los decretos divinos»[15]. El quid de la cuestión está en que nuestros planteamientos morales no pueden basarse en ninguna autoridad, ni divina ni humana. No podemos establecer una premisa según la cual la persona cuyos dictados cumplimos es buena, o son buenos sus mandatos. No significa esto que no podamos tomar como guía a quienes consideramos mejores, más sabios o más expertos que nosotros. En una u otra medida, depositamos nuestra confianza y elegimos una forma de moralidad, pero lo que estamos haciendo con ello es tomar una decisión moral. Somos nosotros quienes juzgamos

[15] Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, pág. 48.

implícitamente como moralmente correctas las reglas que respetamos o los mandatos de nuestro mentor. No se trata, pues, de la mera tautología que establece que tales reglas y mandatos son lo que son.

Pero si un código moral no puede fundamentarse en una autoridad, tampoco puede hacerlo en la metafísica, la ciencia o los hechos empíricos. No obstante, las consideraciones científicas y factuales son importantes para la moral, ya que sobre ellas debemos aplicar nuestros principios morales. Necesitamos conocer cuál es la situación en que nos encontramos y cuáles las consecuencias de las distintas acciones. Si, por ejemplo, consideramos bueno aumentar la felicidad humana, haremos bien en conocer el aspecto científico de los problemas prácticos que plantea. Pero la adopción de este principio no es algo que nos impongan los hechos; se trata de una decisión para la no necesitamos aportar razones, como no las necesitamos, por ejemplo, para valorar la justicia o la libertad. Al final, se trata de encontrar aquellos principios que estamos preparados para sostener, o de conferir mayor importancia a este o a aquel principio en caso de que entren en conflicto en la circunstancia de un caso particular.

No quiere esto decir que los seres humanos consideremos igualmente correctos todos los principios morales. Cuando elegimos un principio moral lo juzgamos bueno también para los demás, lo crean ellos o no. En caso de que los demás no lo consideren como nosotros, pensaremos, en función de las circunstancias, que o bien no lo han entendido o que son ellos los moralmente reprochables. Con todo, deberíamos admitir que no hay forma de probar su error. Lo más que podemos hacer es discutirlo *ad hominem,* probar que sus principios son incoherentes, que se basan en supuestos falsos, que están mal razonados o que los pueden conducir a ciertas situaciones que escaparían a su control. Aunque la discusión se saldara a nuestro favor, no podríamos cambiar sus principios, pero, al menos, les habríamos ofrecido las razones por las que deberían hacerlo. No obstante, también podría ocurrir que aun no encontrando defectos a su posición, continuáramos pensando que la suya es una moral reprochable. En tal caso la discusión no puede avanzar. Se trata de un estadio que se alcanza con cierta frecuencia porque resulta relativamente fácil encontrar bases suficientes para un acuerdo moral sobre el desarrollo del argumento, pero tiene que ser aceptado como una posibilidad. No es ésta una actitud subjetiva hacia la moral. La posición no es muy diferente para quienes creen que los predicados de valor poseen propiedades éticas, objetivas y no susceptibles de análisis. En el caso de que sus intuiciones sobre el bien o lo correcto entraran en conflicto con las de otros moralistas no podrían probar que están en lo cierto. La diferencia entre los subjetivistas y ellos reside en que mientras los primeros se contentan con poner sobre la mesa sus principios, sin más, los partidarios

de los valores absolutos sostienen que sus juicios morales son objetivamente verdaderos. Sin embargo, dado que el único criterio para establecerlos es su propia intuición, la diferencia es insignificante. El único mérito de esta clase de objetivismo es que evita el nihilismo moral. Su demérito reside en la convicción de que los juicios de valor son descriptivos de algo espiritual, cuando, en esencia, no son descriptivos de nada. Digo «en esencia» porque a veces describen el estado natural de la cuestión; informan de que los objetos o acciones en cuestión se han convertido en modelos o que no han llegado a serlo. Pero, entonces, la aceptación de tales modelos se presupone.

E. *El libre albedrío*

Desde un punto de vista lógico, asociar la religión y la moral resulta bastante arbitrario. No sólo porque la moral no puede fundamentarse en un decreto divino, sino porque ni siquiera del hecho de creer en la existencia de un autor inteligente se desprende conclusión alguna sobre cómo deberían comportarse los seres humanos. Sólo en caso de que creyéramos conocer los fines del creador podríamos extraer alguna idea de cuál debería ser nuestro comportamiento, pero tal cosa es imposible. En el caso del cristianismo, sin embargo, la asociación se cimenta en la creencia de que Dios, en la persona de su propio hijo, se convirtió temporalmente en hombre y sufrió tortura y muerte para que la humanidad pecadora quedara redimida del castigo que ese mismo Dios tendría que haberle impuesto. Afirmar una creencia tal supone contrastar ciertos hechos como el nacimiento virginal o la resurrección, no ya con su improbabilidad a la luz de nuestra restante experiencia, sino con la rareza del motivo que se atribuye a Dios. Porque es realmente peregrino. En primer lugar, la noción misma de punición vengativa, la idea de que hacer mal a otro o, incluso, hacerse mal a uno mismo, reclama un castigo, es discutible desde el punto de vista moral, pero más difícil aún es aceptar el sufrimiento delegado, por el que una persona paga lo que han hecho otros. Y no basta que la víctima se ofrezca para el sacrificio, porque lo que aquí se discute es, precisamente, la necesidad de un chivo expiatorio. Si Dios quería absolver a los hombres de sus pecados ¿por qué no se limitó a hacerlo, sin contrapartidas ni por su parte ni por parte de ningún otro? ¿Por qué, si tanto le interesaba el comportamiento humano y tenía el poder de elegir, no dotó a los hombres de una naturaleza y un estilo de vida que asegurara para siempre un comportamiento aceptable para él?

Por lo común se responde que constreñir a los hombres a este tipo de vida habría sido incompatible con dotarlos de una voluntad libre,

y que es preferible la libertad, por muy mal uso que hagamos de ella, a ser simples marionetas en manos de la divinidad. La respuesta suele ser también un intento de reconciliar el sufrimiento que paceden los hombres con la suprema bondad que se atribuye a Dios, pero es un intento fracasado, aunque sólo sea porque gran parte de ese sufrimiento escapa a nuestro control.

¿Fracasa también respecto al otro caso? Se suele aducir que el poder de prever todas las cosas que se atribuye a Dios no concuerda con la libertad humana, pero, en realidad, no es así. Existe un cierta dificultad a la hora de comprender qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que un hombre actúa conforme a su libre albedrío, pero si tal proposición fuera cierta, debería ser coherente con la tautología que afirma que sus actos serán lo que serán. Ahora bien, si los actos humanos serán lo que serán, se realicen libremente o no, puede haber alguien en condiciones de predecirlos con éxito y sin que importe si la predicción es una feliz casualidad o una manifestación de conocimiento. Del hecho de que alguien sepa lo que voy a hacer se sigue que lo *haré,* por la sencilla razón semántica de que eso es parte de lo que quiere decir cuando dice que lo haré, y no es que me sienta impelido a hacerlo porque me falte la libertad para actuar de otra manera; lo más que se puede deducir es que no hago uso de esa libertad.

La posición varía cuando pensamos en un Dios que ha creado a los hombres tal como son. Se sugiere aquí que los ha dotado biológicamente de determinadas disposiciones y capacidades iniciales, concediéndoles cierta libertad limitada para elegir cómo y hasta qué punto realizar sus disposiciones y desarrollar sus capacidades. El carácter del hombre, que determina en gran parte sus actos, sería el resultado de esta dotación inicial más los estímulos físicos y sociales a que estuviera expuesto y sus propias elecciones pasadas. La formación del carácter disminuiría su libertad; podría estar condicionado física o socialmente, o como consecuencia de sus anteriores actos de libertad, y encontrarse privado del poder de elegir que disfrutó en otro momento, pero, excepto en circunstancias anormales, como la extrema senilidad, cuando el hombre cesa de ser un agente responsable, su libertad de elección está siempre presente.

Debemos preguntarnos por qué ha elegido actuar de esta forma y no de otra. A través del ejercicio de la voluntad. Ahora bien ¿qué quiere decir esto? La idea de que la voluntad convierte las intenciones en movimientos físicos como si fuera un mecanismo psicológico nos parece un mito. Lo que parece ocurrir es que primero pensamos en las ventajas e inconvenientes, y una vez evaluado el problema pasamos a la acción. Con frecuencia, cuando la acción forma parte de un hábito, actuamos sin siquiera deliberar previamente. En ninguno de los dos casos sentimos la proximidad de la acción a través de lo que

Ryle ha llamado los «impulsos interiores ocultos»[16]. Quizás podamos representarnos los deseos bajo la forma de impulsos, pero en ese caso no necesitamos nada más para satisfacerlos. Bastaría con concentrar la atención o realizar algún esfuerzo físico. En todo caso, y aunque se tratara de mecanismos susceptibles de identificación seguiríamos preguntándonos por qué actúan de este modo. Porque ésa es la forma en que su dueño elige actuar, se nos contestaría, devolviéndonos a la pregunta inicial ¿por qué realiza esa elección? ¿Porque es así como lo creó Dios, porque es una ocurrencia espontánea, o por mera casualidad? Cualquiera de las respuestas hacen caer sobre Dios la responsabilidad de su obra.

No obstante, ¿es razonable por nuestra parte cargar sobre Dios la responsabilidad? Observemos de cerca el problema. No hay duda de que somos capaces de establecer la distinción entre los actos que están determinados por una voluntad libre y los que no lo están. ¿En qué consiste la diferencia? Creo que la mejor forma de responder es aproximarse a la cuestión desde el lado negativo. ¿Bajo qué condiciones podemos juzgar que no ha habido libertad de acción o que ha quedado tan limitada que atenúa efectivamente nuestra responsabilidad?

Los casos más evidentes son aquéllos en que la libertad queda restringida por la imposibilidad física de actuar o de no actuar. En tales circunstancias las leyes físicas excluirían la posibilidad de ejecutar la acción o impedirla por parte del agente. Con todo, no siempre basta para exculparlo, ya que podría haber previsto la situación. Puede ser físicamente imposible para mí cumplir una cita porque no encuentro forma de llegar hasta allí, pero, entonces, debería haberlo previsto. No puedo evitar dormirme cuando debería estar despierto porque he tomado un somnífero, pero, entonces, se me podría reprochar haberlo ingerido. Es posible, incluso, ser responsable de nuestra propia incapacidad física, como resultado de un acto insensato o negligente.

Un segundo tipo de casos en que falta la libertad son aquéllos en que el agente no puede ejecutar o impedir que se ejecute una determinada acción, a causa de la interferencia de una ley psicológica. Se trata de un ámbito delicado por la ausencia de acuerdo universal en materia de leyes psicológicas. No obstante, se admite generalmente que los conocimientos deben ser adquiridos; por ejemplo, es impensable hablar una lengua si no se ha estudiado. Existen también estados neuróticos o psicóticos capaces de afectar a las personas de manera que imposibiliten su poder de ejecutar o impedir ciertas acciones. También cabría aquí, en mayor o menor grado, la responsabilidad personal por haberse dejado llevar a tal situación.

Abundan las circunstancias en que la libertad, sin desaparecer del

[16] *Vid.* Gilbert Ryle, *The Concept of Mind,* pág. 67.

todo, queda atenuada. Por ejemplo, podemos actuar contra nuestros propios deseos a causa de un imperativo moral o legal; por una tensión emocional, lo que generalmente se considera excusable, aun cuando no sea irresistible; porque nos obligue otra persona, a través de la hipnosis o el lavado de cerebro, o porque se nos someta a tortura o chantaje. Incluso bajo amenaza de muerte, se nos considera libres para desafiarla, si bien no se juzga razonable. En todos estos casos, lo que se espera razonablemente de una persona cumple un papel definitivo a la hora de determinar nuestra responsabilidad.

De todo ello se deduce que el ser responsables de algo que hemos hecho o dejado de hacer conlleva la posibilidad de haber actuado de otra manera. Puede que las posibilidades de actuar en forma distinta en un momento preciso hayan sido escasas, pero ese momento puede ser el resultado de actuaciones equivocadas en momentos anteriores. Debemos preguntarnos ahora qué queremos decir cuando afirmamos que alguien pudo actuar de otra manera en una determinada circunstancia. Yo creo que la respuesta está en que encontramos aceptable la ficción de que podría haber actuado en otro sentido. El que la acción ficticia se considere razonable depende en parte de lo que tengamos por normal una determinada conducta y, en parte, de nuestros valores morales. Lo que la convierte en una posibilidad aceptable es que no está excluida por la conjunción de circunstancias esperables, tal como las conocemos, con la hipótesis establecida por nuestro sistema explicativo.

Decir que un acontecimiento no está descartado por el sistema explicativo que poseemos en un momento dado no es, sin embargo, afirmar que siempre será lo mismo. No creo que exista un sistema que nos permita explicar todos los actos humanos con detalle, pero, tampoco que existan actos humanos que consideremos imposibles de adaptar a las leyes establecidas universalmente. Supongamos que debemos conformarnos con las leyes estadísticas. En este caso, la adecuación de una acción concreta a la frecuencia predominante sería pura casualidad, y no está claro por qué tendríamos que ser responsables de lo que ocurre por azar. Lo mismo podría decirse de una acción que, hasta donde podemos saber, no estuviera gobernada siquiera por leyes estadísticas, en cuyo caso nos veríamos obligados a concluir o bien que se nos escapa la explicación o bien que la acción es completamente fortuita. Con todo, no se agotan aquí las posibilidades, pues el que ninguna ley gobierne nuestras acciones no invalida que tengamos razones para realizarlas y, por tanto, somos responsables. En definitiva, como ya hemos visto[17], estas acciones se explican mediante generalizaciones de tendencias, y el resultado es que, a falta de otra

[17] *Vid.* Ayer, *Central Questions of Philosophy*, pág. 181.

explicación más sólida, la conformidad de una acción concreta a una tendencia reconocida es materia de azar.

Algunos filósofos sostienen que, aunque fuéramos capaces de representarnos todas las acciones humanas con una causa determinada, seguiríamos utilizando los conceptos de libre albedrío y responsabilidad. Subrayan, con bastante razón, que aun así distinguiríamos entre una conducta independiente de cualquier acto volitivo y otra deliberada, en tanto en cuanto no admitiríamos la ficción de que hubiera ocurrido sin un agente que la hubiera elegido. Las acciones libres se podrían caracterizar, como ha propuesto Locke[18], entre otros, como aquéllas en las que nada estorba la elección del agente, por muy predeterminada que esté esa acción, y la justificación de un premio o castigo estaría en que ejercen una influencia auténtica en las elecciones futuras tanto del agente como de otros que podrían aprender de su ejemplo.

Tal posición es sostenible, pero yo creo que subestima hasta qué punto parte de nuestra forma más común de pensar. Es cierto que las consideraciones de utilidad conciernen al carácter y alcance del premio y del castigo que creemos justificados. Aun así, nuestra razón primaria para premiar o castigar a alguien es que se lo merezca; y ésa es la noción que este análisis del concepto de libre albedrío ha querido cuestionar. Si nuestra perspectiva fuera puramente utilitaria, comprenderíamos mejor la idea de un castigo preventivo, y estaríamos dispuestos a dejar impunes las malas acciones, pues ningún bien mayor se sigue del castigo.

Pero no nos limitamos a pensar que la libertad de elección implica responsabilidad, de una forma difícilmente racional a la luz de este análisis, sino que, además, le atribuimos un valor intrínseco. Sirviéndonos de numerosos métodos educativos, intentamos conducir a las personas por los caminos apropiados, pero nos desagrada la idea de emplear medios condicionantes como las drogas, que, sin embargo, asegurarían el resultado. Sentimos que se debe respetar su libertad de elección, aun con el riesgo de que se equivoquen; nos gusta influir en su elección, pero no condicionarla. Declaro compartir tales sentimientos, pero desconozco cómo justificarlos. Sin embargo, en la medida en que continuamos eligiendo ¿por qué tendría que importarnos cómo se explican nuestras elecciones? ¿Qué valor hay en ellas si dependen exclusivamente de leyes estadísticas, abandonadas a su condición totalmente inexplicable?

---

[18] *Vid.* John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* libro 2.º, capítulo 21.

F. *El sentido de la vida*

Afirmar que un Dios que retribuye exactamente la conducta humana no tendría por qué ser ni benévolo ni racional no es lo mismo que afirmar que no existe tal Dios. Es más, la existencia de una divinidad, del carácter que sea, debe sustentarse sobre una base distinta a nuestras posibles especulaciones sobre su actitud hacia los hombres, puesto que nada podemos sobre este punto. Sin embargo, habrá quienes piensen que al acercarnos a la cuestión de Dios buscando pruebas de su existencia hemos escogido el camino equivocado. Según ellos, lo que deberíamos habernos preguntado no es si la proposición «Dios existe» es efectivamente verdadera o aceptable como hipótesis explicativa, sino cuál es la función que cumple la fe en Dios en las vidas de los creyentes. La justificación, entonces, residiría en que los creyentes obtienen de su fe una carga de sentido que no encuentran en ningún otro lugar.

Ésta es, en sustancia, la posición del pragmatismo de William James, quien ha hablado en una de sus obras del «vehemente deseo que experimenta nuestra naturaleza de una paz última, más allá de todas las tempestades, de un cenit azul por encima de todas las nubes»[19], y ha criticado en otra los esfuerzos de lo que llama «teología sistemática» por definir los atributos de Dios. «¿Hay algo realmente instructivo en semejantes definiciones?» se pregunta. Nada significan, a pesar de su pomposo ropaje de adjetivos. Sólo el pragmatismo aporta un sentido positivo, por eso también desconfía del punto de vista intelectual. «Si Dios está en los cielos, todo le va bien al mundo. *Éste* es el auténtico núcleo de tu teología y no necesitas de ninguna definición racionalista»[20]. De forma parecida se expresa en sus conferencias de Gifford sobre *The Varieties of Religious Experience,* donde vindica «la fe instintiva de la humanidad: Dios es real porque produce efectos reales»[21], siendo estos efectos la mayor energía, satisfacción y seguridad que, según él, experimentan aquellos que tienen creencias religiosas.

Como hipótesis psíquica es cuestionable. Por ejemplo, la tesis de la condenación eterna, que ha sido a menudo uno de los aspectos más relevantes de la enseñanza cristiana, no produce precisamente una sensación de seguridad. Por otra parte, no hay duda de que muchas personas se sienten reconfortadas ante la idea de tener un padre espiritual que las protege, especialmente si va unido a la esperanza de asegurarse en una vida futura la felicidad que les ha faltado en ésta. Aho-

[19] William James, *The Will to Believe,* pág. 180.
[20] William James, *Pragmatism,* págs. 121-22.
[21] William James, *Pragmatism,* pág. 517.

ra bien, para inferir de ello que existe tal padre deberíamos aceptar la teoría pragmática de James, pues si el éxito o fracaso de una hipótesis religiosa no depende de su acuerdo con ningún hecho observable, el criterio para establecer su verdad puede consistir en la vaga certeza de que su «todo le va bien la mundo» es una fuente de satisfacción emocional. En esta línea estarían los teístas contemporáneos que afirman aceptar la doctrina asociada a la práctica religiosa en la que se sienten comprometidos como un mito eficaz. Este punto de vista resulta tan modesto que difícilmente ofrece ocasión para el debate, a menos que consideremos dañino el propio mito, pero se le puede hacer una objeción práctica, y es que los creyentes obtienen satisfacción de una doctrina religiosa siempre que no la consideren mítica. Un mito que, generalmente, se toma por tal corre el riesgo de perder toda su eficacia.

¿Puede tener sentido la vida sin el recurso al mito? La respuesta más sencilla es que la vida tiene tanto sentido como seamos capaces de darle. No hay razón para creer que la vida humana responda a ningún propósito ulterior, pero ello no tiene por qué impedir que un hombre encuentre satisfacción en muchas de las actividades que forman su vida o en su compromiso con una finalidad, incluso en el caso de que no vaya a vivir lo suficiente para verla cumplida. A menudo deploramos lo corta que resulta la vida; es evidente que si no sintiéramos razones de peso para vivir no querríamos prolongarla. Sólo en un punto puede tener efectos crueles el rechazo del mito cristiano, y es en negar a los desgraciados toda posibilidad de sobrevivir para resarcirse.

Se ha dicho más de una vez que quienes no son capaces de encontrar consuelo en la religión se dedican a la filosofía. La idea, que se remonta a los estoicos griegos y romanos, es que el filósofo, al situar las cosas en su perspectiva apropiada, está en disposición de distanciarse respecto de las vicisitudes de la vida. Imbuido de su propia rectitud es feliz incluso frente al dolor. Esto contrastaría con la idea marxista, según la cual la misión de la filosofía no está en limitarse a comprender el mundo, sino en cambiarlo. En realidad, y no hay razón para extrañarse, no han sido muchos los filósofos que hayan adoptado cualquiera de esas dos posiciones. Es cierto que el trabajo reflexivo puede distraer al filósofo de los intereses cotidianos, pero no lo es menos en el caso de un artista o un matemático. Por otra parte, bien puede un filósofo participar en los asuntos públicos, mas no es imprescindible que su línea de actuación coincida a rajatabla con sus teorías filosóficas. Y no estoy afirmando que la filosofía sea incapaz de cambiar el mundo. Ya sabemos que el mundo no puede separarse de nuestra manera de concebirlo y que la filosofía puede cambiar la concepción del mundo. Con todo, no es ésta la fuente de su encanto para quienes la practican. Para ellos, el valor reside en el interés de las cuestiones que plantea y en el éxito que logra al responderlas.

Apéndice B

Lo que vi después de mi muerte*

(A. J. Ayer)

Mi primer ataque de neumonía tuvo lugar en los Estados Unidos. Pasé diez días en un hospital neoyorquino hasta que los médicos me dieron el alta; no obstante, la prueba de rayos X a la que me sometieron el último día reveló que uno de mis pulmones no estaba aún enteramente libre de la infección. Ante la noticia, el más amable de todos los médicos que me habían tratado aconsejó que permaneciera internado unos cuantos días más, pero yo me encontraba ya vestido y psicológicamente predispuesto a dejar atrás mi enfermedad, de modo que decidí correr el riesgo. Pasé los siguientes días en el apartamento de mi hijastra, preparando el vuelo de vuelta a Inglaterra.

---

* Artículo publicado originalmente en el *Sunday Telegraph* del 28 de agosto de 1988. A. J. Ayer lo escribió mientras se recuperaba en su casa de «La Migoua» (Francia), durante el verano de ese mismo año. Fue editado de nuevo con el título «That Undiscovered Country» en su libro *The Meaning of Life and Other Essays,* con una introducción de Ted Honderich (Weidenfeld y Nicolson, Londres, 1990, págs. 198-204). *The Meaning of Life...* incluía también la «Postcript to a Postmortem» (págs. 205-208), escrito de Sir Alfred que apareció primero en el *Spectator* del 15 de octubre de 1988, donde se lee lo siguiente: «Mi intención al redactar esta posdata al artículo sobre mi "muerte" no era en principio retractarme de lo que allí dije, sino corregir los malentendidos que había suscitado. Digo que no era mi intención "en principio" porque una de sus frases había sido escrita con tal descuido que resultaba falsa. En el párrafo final afirmaba yo en aquella ocasión: "La reciente experiencia ha debilitado ligeramente mi convicción de que mi muerte auténtica... será el final de mí mismo." Nunca fue así en realidad. Lo que quise y debí decir entonces, de habérmelo permitido la ansiedad por no parecer dogmático, es que mi experiencia debilitó no la creencia de que no existe vida después de la muerte, sino mi actitud inflexible al respecto (pág. 205)".»

A mi llegada, convencido de estar curado del todo, me lancé incontinentemente a una vida social incluso más agitada de la que había llevado antes de mi estancia en América.

Las consecuencias se hicieron patentes el domingo 30 de mayo. Había asistido a un almuerzo donde comí, bebí y charlé sin parar. Por la noche tuve una recaída y fui incapaz de probar la cena que un amigo había preparado en mi casa.

El siguiente día era festivo y yo había quedado hacía tiempo a comer en el Savoy con una amiga que tenía mucho interés en que conociera a su hijo. Quise suspender la cita, pero mi amiga vivía en Exeter y yo no tenía medio de localizarla en Londres, de forma que tomé un taxi hasta el Savoy y me las compuse como pude para alcanzar el vestíbulo, probar apenas el delicioso lenguado a la plancha que había pedido y mantener con mucho esfuerzo la conversación. Me despedí en seguida y tomé otro taxi de vuelta a casa.

Por la noche me sentí aún peor. No pude tomar tampoco esta vez la cena que otra amiga me había preparado. La debilidad de mi estado la asustó tanto que se quedó toda la noche. Como al día siguiente no había mejorado, llamó a mi médico de cabecera y a Julián, mi hijo mayor.

El médico me prometió consultar con un especialista y poco más, pero Julián, que, modestamente, siempre ha sido muy eficaz, llamó en seguida a una ambulancia. Llegó ésta a gran velocidad y salí para el University College Hospital acompañado de dos fuertes camilleros y de otro amigo que había llamado oportunamente para recoger una llave.

Apenas recuerdo lo que ocurrió desde ese momento. Me situaron en una habitación del ala privada, que había reservado el especialista, cuya consulta se encontraba en la misma planta. Después de pasar por los rayos X y otras pruebas que diagnosticaron sin ningún género de dudas una grave neumonía, me trasladaron a la zona de cuidados intensivos de la misma ala del hospital.

Quiso mi suerte que el joven médico que se encargó de mí al principio fuera un estudiante del New College de Oxford, cuando yo era miembro de su junta de gobierno. Se tomó a pecho mi recuperación; puede que en exceso, pues llevado de su gran respeto hacia mi persona, prohibió que se me molestara de noche, incluso cuando la monja y la enfermera, ambas muy expertas, lo creían necesario.

Bajo los cuidados de los tres sentí una gran mejoría y creí que una semana sería suficiente para salir de cuidados intensivos y ocupar de nuevo mi habitación del ala privada. La decepción fue sólo culpa mía. No me molestaba en tomar la comida del hospital, y la familia y los amigos me traían todo lo que pudiera apetecerme. Siempre me ha gustado mucho el salmón ahumado, así que una noche me eché un

trocito al coleto. Se me fue por el conducto inadecuado y, casi inmediatamente, el gráfico empezó a registrar una caída en picado de los latidos del corazón.

La monja acudió rauda en mi ayuda pero no pudo evitar una parada cardiaca. Después, ella y el médico me dijeron que había estado muerto en ese sentido unos cuatro minutos, y no tengo razones para dudar de su testimonio.

Las palabras del médico a mi hijo Nicholas, que acababa de llegar de Nueva York para estar a la cabecera de mi cama, fueron alarmantes: le dijo que era probable que no me recuperara y que, aunque lo hiciera físicamente, cabía la posibilidad de que no recobrara todas mis capacidades mentales. Las enfermeras eran más optimistas y Nicholas, prudentemente, prefirió creerlas a ellas.

No puedo recordar lo que me hicieron durante ese tiempo. Los amigos me dijeron después que estaba lleno de tubos, pero nunca supe muy bien cuántos me colocaron ni, con una sola excepción, para qué servían. No recuerdo haber tenido entubada la garganta con el fin de extraer las flemas que se alojaban en los pulmones; ni tampoco guardo noción de las numerosas visitas, tantas que la monja tuvo que establecer turnos. Sé que médicos y enfermeras se sorprendieron de mi rápida recuperación y que, cuando empecé a hablar, el especialista comentó asombrado que nunca había visto a nadie tan lúcido con tan poco oxígeno en los pulmones.

Mi primer recuerdo posterior convenció a todos de que no había perdido el entendimiento, porque exclamé: «Estáis todos locos», aunque no estoy muy seguro de cómo habría que interpretarlo. Puede que tomara a los asistentes por un grupo de cristianos y les estuviera diciendo que no había descubierto nada «al otro lado». También es posible que los tomara por escépticos y estuviera queriendo decir que había descubierto algo. Creo que la primera hipótesis es más probable porque en el segundo caso habría debido exclamar: «Estamos todos locos.» Pero, como ya he dicho, no estoy seguro.

Las primeras señales de haber recobrado el conocimiento, aparte de mi exclamación, tuvieron lugar unas cuantas horas después de mi vuelta a la vida. Las recibió una francesa a la que me une una amistad de quince años. Al despertarme la encontré sentada junto a la cama y comencé a hablarle en su idioma tan pronto como la reconocí.

Mi francés es fluido y, hablando con gran rapidez, dije más o menos lo siguiente: «¿Sabes que he estado muerto? La primera vez que intenté cruzar la laguna no lo conseguí, pero el segundo intento tuvo éxito. Fue extraordinario. Mis pensamientos se convirtieron en personas.»

El contenido de estas palabras demuestra que no había olvidado mi educación clásica. En la mitología griega las almas de los muertos,

convertidas ya en simples sombras de sus cuerpos, deben cruzar la laguna Estigia para alcanzar el Hades, pagando un óbolo al barquero Caronte.

Tampoco me olvidé de mi filósofo favorito, David Hume, quien, durante su última enfermedad («un trastorno de los pulmones») imaginó a un impaciente Caronte que le llamaba «pícaro perezoso que no acababa de decidirse». Haciendo gala de su conocida educación, Hume replicó que no sentía ningún pesar ante la proximidad de la muerte y que no estaba haciendo nada por evitarla. Ha sido una las pocas ocasiones en las que no he seguido su ejemplo, pues sin lugar a dudas hice todo lo que pude por prolongar mi vida.

La única memoria que guardo de la experiencia más parecida a la muerte es muy vívida.

Me encontré frente a una luz roja, excepcionalmente brillante y dolorosa, aun cuando me volviera de espaldas. Supe que esta luz era la responsable del gobierno del universo. Entre sus ministros había dos criaturas que se encargaban del espacio.

Estos ministros inspeccionaban periódicamente el espacio y, en ese momento, habían terminado una de las inspecciones, pero no parecía que hubieran cumplido bien su cometido porque el espacio estaba un poco dislocado, como si se tratara de un rompecabezas mal construido.

Además, las leyes de la naturaleza habían dejado de funcionar, y sentí que era yo quien tendría que poner las cosas en su sitio. También tenía que encontrar la forma de apagar aquella luz dolorosa. Asumí que el espacio estaba mal situado y que se me había encargado cambiarlo para restaurar el orden.

Por desgracia, no tenía la menor idea de dónde habían podido ir los guardianes del espacio y temía no poder comunicarme con ellos aunque los encontrara.

Se me ocurrió entonces que, aunque los físicos han aceptado el principio newtoniano del espacio y el tiempo hasta el presente siglo, es ya habitual tratar el espacio-tiempo en un sólo conjunto desde que Einstein estableció la teoría general de la relatividad, de modo que podía curar al espacio operando a través del tiempo.

Tenía una vaga idea de que los ministros encargados del tiempo estaban cerca de mí, y quise llamarlos. De nuevo fracasé. O no me oían o no me entendían o no querían hacerme caso. Me decidí por pasear arriba y abajo, mirando mi reloj, con la esperanza de llamar su atención, no hacia el reloj en concreto, sino hacia el tiempo que el aparato medía, pero no obtuve ningún resultado. Mi desesperación fue en aumento hasta que la experiencia se terminó.

Todo pudo ser en realidad bastante engañoso, pero mi amiga francesa, o mejor dicho su madre, que había sufrido también una pa-

rada cardiaca muchos años antes, me lo confirmó. A las preguntas de su hija, había asegurado que su único recuerdo era que estuvo muy cerca de una luz roja.

En vista de ello, parece que estas experiencias, aceptando la última como verídica, son pruebas de peso de que la muerte no acaba con la consciencia.

¿Se sigue de ello que existe una vida futura? No necesariamente. El problema es que existen distintos criterios a la hora de definir qué es estar muerto, sin duda lógicamente compatibles, pero que no siempre se avienen entre sí.

En mi caso, comprendí que la parada cardiaca no implicaba, ni lógica ni causalmente, la parada cerebral. Teniendo en cuenta las muchas pruebas a favor de la dependencia de los pensamientos respecto al cerebro, la hipótesis más probable es que éste continuara funcionando con el corazón parado.

Si hubiera encontrado pruebas fehacientes para creer en una vida futura, no guardaría para mí solo el descubrimiento. Como sabemos, el problema filosófico que supone justificar nuestras creencias en la existencia y contenidos de otras mentes no ha sido resuelto satisfactoriamente. No obstante, con la posible excepción de Fichte —quien proclamó que el mundo era su idea, aunque no creo que le diera un significado literal— ningún filósofo acepta el solipsismo. Ningún filósofo ha afirmado seriamente que sólo él era consciente de los fenómenos del universo; todo lo contrario, se acepta por lo común que la mente de nuestros semejantes es completamente análoga a la nuestra. Consecuentemente, si a mí se me ha concedido una esperanza razonable en la vida futura, el resto de los seres humanos puede esperar lo mismo.

Supongamos, pues, para desarrollar el argumento, que existe la otra vida. ¿Qué forma adoptaría?

La respuesta más fácil es que sería una prolongación de nuestra experiencia, sin ataduras físicas. Esta teoría cuadra con un empirismo radical. En efecto, es coherente con el concepto de identidad personal adoptado tanto por Hume como por William James, según el cual la identidad personal no consiste en poseer un alma perdurable, sino en la secuencia de nuestras propias experiencias, garantizada por la memoria. Claro está que ellos no aplicaron tal teoría a ninguna vida futura, en la que Hume desde luego no creía.

Para quienes, como yo, se sienten atraídos por esta teoría, el problema de mayor envergadura, que Hume confesó no haber podido resolver, es descubrir la relación o relaciones que se establecen entre las citadas experiencias para pertenecer siempre y únicamente a un mismo Yo.

William James pensó haber encontrado la respuesta en las evidentes relaciones de cercanía y continuidad entre nuestros pensamientos y sensaciones, vinculados, a su vez, a la memoria, para crear experien-

cias unidas de lo que está separado en el tiempo. Pero, aunque la memoria es, sin duda, necesaria, se puede demostrar que no es enteramente suficiente.

Yo mismo he estudiado y desarrollado esta teoría en mi libro *The Origins of Pragmatism,* donde no tuve más remedio que concluir que no podía examinar la identidad personal sin recurrir a la identidad, a lo largo del tiempo, de uno o más cuerpos ocupados sucesivamente por la misma persona. Ni siquiera así podía hallar una respuesta satisfactoria a cómo ligar una serie de experiencias a un cuerpo determinado en un tiempo concreto.

La admisión de que la identidad personal a través del tiempo requiere la identidad de un cuerpo es un aspecto asombroso del cristianismo. Y digo asombroso porque me parece que los cristianos son propensos a olvidar que la resurrección de los cuerpos es un elemento de su fe. El problema de cómo se mantiene la identidad corporal por encima de los grandes intervalos de tiempo no es tan difícil. La respuesta estaría en postular una reunión de átomos idénticos que quizás no podrán lograr más que un gran parecido físico, posiblemente corroborado por un comportamiento similar.

La identificación de cualquier prueba sobre la vida después de la muerte con la existencia de una deidad es, desde luego, una de las falacias más extendidas. Pero no tiene ningún fundamento. Si, como yo pienso, no existe ninguna razón que avale la existencia de un dios creador de este mundo, tampoco tiene por qué haber un dios creador del otro mundo.

Sería concebible que la experiencia de un individuo concreto sobre el otro mundo, si es que hay tal cosa, sirviera como prueba de la existencia de un dios, pero es imposible afirmar esto último cuando no se poseen tales experiencias.

Cabe resaltar a este propósito que dos de los más importantes filósofos de este siglo en Cambridge, J. M. E. McTaggart y C. D. Broad, creyeron en la posibilidad de sobrevivir a su muerte, McTaggart sin ningún género de dudas, y Broad, con un 50 por 100 de probabilidad; no obstante, los dos eran ateos.

McTaggart extrajo su certeza de su propia metafísica, según la cual los objetos que percibimos confusamente como materiales, o los que pueblan nuestras mentes, son en realidad almas que se contemplan mutuamente dentro de lo que sería en cierto sentido el orden del amor.

Broad, menos imaginativo, se interesó por la investigación psíquica. Era demasiado inteligente para creer en que las capacidades superiores de ciertos individuos capaces de adivinar un juego de cartas escondidas, cuya importancia estadística demostró concienzudamente, aportasen la más mínima prueba de una vida futura. Fue, sin embargo, el testimonio de estos mediums lo que acabó por convencerle, pues,

aunque conocía perfectamente la abundancia del fraude en ese terreno, estaba también persuadido de la autenticidad de algunos de los casos.

No por ello se convirtió en un optimista. Pensaba que siendo como es este mundo sencillamente repugnante no tiene por qué ser mejor el otro, si es que existe. Por tanto, no deseaba sobrevivirse, aunque creyera que existía alguna posibilidad. En uno de sus mejores epigramas afirmaba que, si había que creer a los mediums, la vida en el otro mundo es como pasar toda la eternidad en una de esas cenas interminables de las universidades galesas.

Al contrario que Broad, mi amigo el doctor Alfred Ewing no era ateo. Ewing, que consideraba a Broad mejor filósofo que Wittgenstein, era ingenuo, incluso menos realista de lo normal en un académico al uso, intelectualmente sagaz, inquebrantablemente honrado y cristiano devoto. En cierta ocasión le pregunté con ánimo de tomarle el pelo: «Oye, Alfred, ¿qué es lo que más te interesa del otro mundo?», a lo que respondió sin vacilar: «Que Dios me aclare si existen las proposiciones *a priori.*» Que la respuesta resulte divertida no deja de ser un irónico testimonio del extraño carácter de la materia que nos ocupa.

Si repito esta anécdota es porque ciertos problemas filosóficos como la cuestión de si las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son deductivamente analíticas u objetivamente sintéticas, y, en caso de que sean analíticas, si son ciertas por convención, no se resuelven por contar con mayor información.

Lo que de verdad necesitamos es ver con mayor claridad la entraña de los problemas. Sin embargo, no tenemos ninguna razón de peso para creer que nuestros intelectos vayan a ser más agudos en el otro mundo, si es que existe. Por otra parte, de existir un dios los habría creado así, pero sobre este punto ni siquiera el más entusiasta de los teístas puede demostrar nada.

El único problema filosófico que podríamos comprender al aterrizar en otro mundo es si la relación entre la mente y el cuerpo en la vida futura consiste no ya en la resurrección corporal sino en la prolongación de nuestras experiencias actuales. Asistiríamos, entonces, al triunfo del dualismo, aunque no de un dualismo como el establecido por Descartes. Pero, aunque nuestras vidas consistan en la prolongación de la cadena de nuestras experiencias, continuamos sin tener razones suficientes para considerarnos sustancias espirituales.

Y esto es todo. La reciente experiencia ha debilitado ligeramente en mí la convicción de que mi muerte auténtica, que no creo muy lejana, será el fin de mí mismo, aunque continúo esperando que lo sea. Sin embargo, no ha debilitado mi convicción de que no existe dios. Espero que mi permanencia en el ateísmo tranquilice a mis colegas de la Humanist Association, de la Rationalist Pres y de la South Place Ethical Society.

Apéndice C

La prueba en favor de Dios*

(Richard Swinburne)

¿Por qué creer que existe un Dios? Contesto que suponer la existencia de Dios es explicar por qué existe el mundo; por qué existen las leyes científicas; por qué han evolucionado los animales y los seres humanos; por qué estos últimos tienen la posibilidad de moldear sus caracteres y los de sus semejantes para el bien o para el mal, y de transformar el medio en que viven; por qué hemos recibido el mensaje documentado de la vida, muerte y resurrección de Cristo; por qué llevan los hombres siglos y siglos experimentando en apariencia el contacto con Dios y sintiéndose guiados por su mano, etc. De hecho, la hipótesis de la existencia de Dios confiere sentido a la totalidad de nuestra experiencia en una medida en que ninguna otra explicación puede hacerlo; esto es ya en sí mismo un fundamento para creer en su verdad. Trataré de justificar mi respuesta en este breve trabajo.

Todos los fenómenos (las cosas que reclaman explicación) que acabo de mencionar forman el punto de partida de la argumentación filosófica en favor de la existencia de Dios, pero los filósofos no han hecho otra cosa que codificar de un modo riguroso las vagas razones que los hombres comunes han esgrimido siempre para creer en Dios. Tales argumentos, en mi opinión, responden a un mismo modelo. Supongamos que tenemos el fenómeno E, observable por todos nosotros, y que se trata de algo misterioso, extraño y no esperable dentro del curso ordinario de las cosas, pero que sólo podemos imaginarnos

* Publicado originalmente en Inglaterra por A. R. Mowbray & Co., Ltd., para la Christian Evidence Society, en 1986. Reproducción autorizada.

a E si existe Dios, ya que sólo Dios posee el poder de producir a E y el de haber elegido hacerlo. De ahí que la existencia de E sea una razón para suponer que existe un Dios. E puede ser un fenómeno de alcance como la existencia del universo, o una pequeña porción de éste como nuestras experiencias religiosas individuales.

Tal modelo de argumentación se suele utilizar en la ciencia, la historia y otros campos de la indagación humana. Un detective, por ejemplo, encuentra varias claves: las huellas digitales de Luis en la caja de caudales abierta; la gran cantidad de dinero escondido en su casa, y el hecho de que fuera visto cerca del escenario del delito a la misma hora en que se cometió. El detective deduce entonces que aunque *puedan existir* otras explicaciones a estas claves, en general no se habrían producido a menos que Luis hubiera desvalijado la caja de caudales. Cada una de las claves representa una prueba que confirma la hipótesis de que Luis fue el autor del robo, y además son acumulativas, pues juntas aportan probabilidad a la hipótesis.

Permítasenos calificar a este modelo argumentativo de buena explicación. Los científicos lo utilizan para sostener la existencia de ciertas entidades no observables como causa de fenómenos que sí pueden observarse. Por ejemplo, a principios del siglo XIX, los científicos observaron ciertos fenómenos de interacción química, según los cuales determinadas sustancias se combinan en proporciones fijas de peso para formar otras nuevas (el oxígeno y el hidrógeno forman el agua en una proporción invariable de peso de 1:8). Por tanto, afirmaron la posibilidad de concebir la existencia de unas cien formas distintas de átomos o partículas demasiado pequeñas para ser vistas, que se combinan de determinada forma. También los físicos declararon la existencia de electrones, protones, neutrones y otras partículas capaces de explicar el comportamiento de los átomos y de otros fenómenos observables a gran escala, y lo mismo ocurrió con la existencia de los cuarks para explicar el comportamiento de los protones, los neutrones y otras muchas partículas.

Para ser eficaces (es decir, para aportar pruebas en favor de sus hipótesis), los argumentos de este tipo deben satisfacer tres criterios. Primero, los fenómenos que presentan como prueba no deben ser iguales a los que ocurren en el curso normal de las cosas. Hemos visto en el ejemplo del robo que la clave de las huellas de Luis en la caja fuerte no es esperable según el curso normal de las cosas. Segundo, los fenómenos deben probar suficientemente que la hipótesis es cierta; el hecho de que Luis fuera el autor del robo es *casi* igual al hecho de que sus huellas dactilares aparecieran en la caja de caudales. Tercero, la hipótesis debe ser sencilla, es decir, ha de proponer la existencia operante de *unas cuantas* entidades, de unas cuantas *clases* de entidades con algunas propiedades *fácilmente* descriptibles, cuyo comportamiento

adopte formas matemáticamente *simples*. Naturalmente, siempre es posible proponer nuevas y numerosas entidades de propiedades complejas para explicar cualquier cosa, pero sólo una evidencia que aporte pocas entidades capaces de hacernos esperar los diversos fenómenos que la forman estará en condiciones de sostener nuestra hipótesis. Es así que en el ejemplo de la historia detectivesca cabe pensar también que ha sido Mariano quien impregnó las huellas dactilares de Luis en la caja, que Carlos se vistió para parecer Luis en el escenario del crimen, o que Pablo puso el dinero en el piso de aquél. Las nuevas hipótesis plantean fenómenos tan posibles como la que sostiene la autoría culpable de Luis, con la diferencia de que es sólo esta última la que se confirma a través de las evidencias, y ello es así porque esa hipótesis propone un *solo* objeto —Luis— y una *sola* acción —el robo de la caja—, que aumentan la probabilidad de los fenómenos. Los científicos sostienen siempre que se necesitan pocas entidades (por ejemplo, las partículas subatómicas) para explicar los fenómenos que observamos, y que tales entidades no deben tener un comportamiento errático (presentar hoy un comportamiento distinto al de mañana), sino que han de manifestarse según una ley matemática sencilla que sea compatible con lo observado. Como dice el antiguo proverbio latino *simplex sigillum veri* («Lo sencillo es el signo de lo verdadero»). Para que la evidencia la haga probable, la hipótesis ha de ser sencilla.

A. *La existencia y el orden del universo*

El primer fenómeno que, en mi opinión, aporta pruebas de la existencia de Dios es la existencia misma del universo desde sus orígenes (sean éstos finitos o infinitos, en el caso de que no haya existido un principio). Evidentemente, la ciencia no está en condiciones de explicarlo. Una explicación científica requiere conocer que un determinado estado de la cuestión, S_1, tiene su origen en un estado previo, S_2, además de las leyes naturales que han hecho posible el paso del primero al segundo. Esto puede explicar, por ejemplo, la posición actual de los planetas a partir de un estado anterior del sistema (es decir, a partir de dónde se encontraban el sol y los planetas el año pasado), aplicando la ley de Kepler, según la cual a la última situación seguirá el próximo año la primera. *Pero, lo que la ciencia no puede explicar por su propia naturaleza es por qué no existe en absoluto un estado de la cuestión.*

El siguiente fenómeno estriba en el funcionamiento de la mayoría de las leyes generales de la naturaleza, es decir, la organización natural que responde a éstas. La ciencia no ha logrado descubrir exactamente por qué existen tales leyes: puede que respondan a las ecuaciones de la teoría general de Einstein o puede que dependan de otras le-

yes más esenciales. Por ahora, sólo estamos en condiciones de explicar el funcionamiento de una ley concreta en un área restringida, en función de la operatividad de otra más general en las condiciones particulares de la misma área. Así se explica la ley de la caída sostenida de Galileo, según la cual los objetos pequeños cercanos a la Tierra caen hacia ella con una aceleración constante. A la ley de Galileo siguieron las de Newton, dado que la Tierra es un cuerpo macizo distinto al resto de los cuerpos macizos y que los objetos cercanos a su superficie presentan en comparación una masa más pequeña. Pero lo que no puede explicar la ciencia por su propia naturaleza es por qué son como son estas leyes generales de la naturaleza, ya que *ex hypothesi* ninguna ley superior puede explicar el funcionamiento de las otras.

B. *Explicación personal y científica*

La existencia del universo y de las leyes naturales es un fenómeno hasta tal punto general y omnipresente que tendemos a darlo por sabido. Sin embargo, bien podría no haber un universo y, en caso de que existiera, bien podría tratarse de una masa caótica. A fin de cuentas el *orden* del universo no deja de ser bastante sorprendente, y, por otra parte, escapa a la explicación científica. Esta incapacidad de la ciencia no es un fenómeno temporal debido a los antecedentes científicos del siglo xx. Por el contrario, es la propia naturaleza de la explicación *científica* lo que limita su capacidad, ya que la ciencia tenderá siempre a buscar la ley natural superior y el ordenamiento superior de las cosas físicas, en tanto que la pregunta que nos planteamos aquí es por qué existen tales leyes y tales cosas físicas.

Existe, no obstante, otra forma de explicarnos los fenómenos que consideramos legítima y utilizamos continuamente, a la que llamaré *explicación personal*. Solemos explicar que un fenómeno, E, ha sido provocado por una persona, P, con el fin de conseguir una meta o propósito, M. Yo provoco el movimiento de mi mano para escribir un artículo filosófico. La taza que está sobre la mesa ha sido colocada por aquel hombre con el ánimo de beber su contenido. Se trata de una explicación muy distinta a la científica. Esta última requiere leyes naturales y estados previos de la cuestión, mientras que la primera implica personas y finalidades. Puesto que no podemos acceder a una explicación científica de la existencia de un orden universal, puede que estemos en condiciones de ofrecer una explicación personal.

C. *El universo necesita explicación*

Ahora bien ¿por qué pensamos que la existencia y el orden del universo necesitan una explicación? Por lo general, tratamos de explicárnoslo todo, pero ya hemos visto que sólo estamos en condiciones de suponer que hemos dado con una explicación cuando ésta es sencilla y nos permite encontrar lo que de otra manera sería imposible. La historia de la ciencia demuestra que necesitamos explicarnos la complejidad, la diversidad, la mezcla y la coincidencia, entre otras muchas cosas, y que tales explicaciones han de ser simples. El movimiento de los planetas (sujeto a las leyes de Kepler), la interacción mecánica de los cuerpos terrestres, el funcionamiento del péndulo, el movimiento de las mareas, el comportamiento de los cometas, son sólo una pequeña muestra. Las leyes del movimiento de Newton constituyen una sencilla teoría que consideramos una verdadera explicación, pues convierten estos fenómenos en algo esperable. La existencia de miles de sustancias químicas diferentes, combinadas en distintas proporciones para formar otras sustancias, era un asunto de gran complejidad, pero la hipótesis de que esos miles de sustancias se formen a partir de unos cien elementos químicos es sencilla y convierten un fenómeno de extraordinaria complejidad en algo esperable.

Nuestro universo es un asunto complejo, formado por muchos miles de elementos, cada uno de los cuales presenta volumen, forma y masa finitos y no muy normales si consideramos la gran diferencia que separa las galaxias, las estrellas y los planetas, de las piedrecillas de una playa. La materia es inerte y no tiene capacidad para escoger sus actuaciones, hace sólo lo que tiene que hacer. Se presenta siempre en una cantidad limitada dentro de un espacio concreto, con una cantidad igualmente limitada de energía y velocidad. El universo es, pues, complejo, concreto y finito.

La conformidad de los objetos a través del tiempo y del espacio infinitos a las leyes más sencillas reclama a gritos una explicación. Veamos hasta qué punto. Las leyes no son cosas independientes de los objetos materiales. Afirmar que todos los objetos responden a leyes significa decir que todos ellos se comportan de la misma forma. Decir, por ejemplo, que los planetas obedecen las leyes de Kepler es como decir que cada planeta en cada momento del tiempo posee la propiedad de moverse tal y como establecen las leyes de Kepler. Se produce, pues, una amplia coincidencia en las propiedades funcionales de los objetos en todos los tiempos y en todos los espacios. Si en rincones distintos de una región aparecen las mismas señales o bien

todos los papeles de una habitación están escritos con la misma caligrafía, buscamos inmediatamente la fuente común de la coincidencia. Y la buscamos igualmente para las coincidencias de gran alcance, que nosotros describimos como la conformidad de los objetos a las leyes naturales..., por ejemplo, el hecho de que todos los electrones atraigan o rechacen otras partículas y se combinen con ellas de idéntica forma a lo largo del tiempo y del espacio interminable.

D. *Sólo Dios puede explicarlo*

La hipótesis del teísmo sostiene que el universo existe porque existe un Dios que lo mantiene, y que las leyes de la naturaleza operan porque hay un Dios que confirma tales operaciones, y lo hace manteniendo en cada objeto del universo la obligación de actuar de acuerdo con tales leyes. Dios mantiene el ser del universo con las leyes que conservan la materia, por ejemplo, haciendo que lo que ya estaba continúe existiendo en cada momento. Se trata de una hipótesis como aquéllas que ya hemos comentado en las que una persona provoca algo con un propósito determinado. Dios actúa directamente sobre el universo, como nosotros actuamos sobre el cerebro cuando le ordenamos mover un miembro (aunque el universo no es su cuerpo, por lo que podría destruirlo en cualquier momento para crear otro o no crear ninguno). Ya hemos visto que explicación personal y explicación científica son dos formas de plantear la existencia de los fenómenos. Pues bien, si la explicación científica no es posible para el caso de la existencia del universo, tendrá que haber una explicación personal o no habrá ninguna. La hipótesis de que hay un Dios es la más sencilla de todas las hipótesis sobre las personas. Una persona es un ser con *poder* para producir efectos, *conocimiento* para saber cómo hacerlo y *libertad* para elegir las consecuencias de esos efectos. Dios es por definición una persona omnipotente (esto es, infinitamente poderosa), omnisciente (infinitamente sabia) y perfectamente libre; es decir, es una persona de infinito poder, sabiduría y libertad; una persona para quien poder, saber y libertad no tienen más límites que los de la lógica. La hipótesis de que existe un ser que posee las cualidades de los seres en un grado infinito es la más sencilla de todas las hipótesis sobre los seres. La hipótesis de que existe un Dios *de estas características* es mucho más sencilla que cualquier otra que propusiera un Dios con tales y tales otras limitaciones. De la misma forma que es mucho más sencilla la hipótesis de que una partícula tiene una masa igual a cero o una velocidad infinita que la hipótesis de que posee 0.32147 de alguna unidad o una velocidad de 211.000 kilómetros por segundo. Una limitación finita requiere la explicación de por qué existe precisa-

mente esa limitación en concreto, mientras que lo ilimitado no precisa de tal explicación.

La posibilidad de que nada exista, fuera de un universo tan complejo y ordenado como el nuestro, es algo extraño sobremanera. Sin embargo, de existir un Dios no parece raro que llegara a crear un mundo. Un universo como el nuestro es un acto de belleza; escenario donde los hombres, entre otras criaturas, crecen y forjan sus destinos. El orden embellece el universo, pero, lo que es más importante, produce también un mundo que los hombres aprenden a cambiar y a gobernar, pues sólo la existencia de sencillas leyes naturales hace posible que los hombres puedan predecir las cosas, de otra manera nunca podrían cambiar nada. Sólo conociendo que la siembra de ciertas semillas, el riego y el cuidado producen los cereales se puede desarrollar la agricultura. Pero el hombre sólo puede aprenderlo a partir del comportamiento regular y fácilmente observable de la naturaleza. De modo que Dios tiene buenas razones para crear un universo ordenado, y, *ex hypothesi,* dado que es omnipotente, tiene el poder de hacerlo. La hipótesis de que hay un Dios hace que podamos prever la existencia del universo como no ocurriría en otro caso y, además, es una hipótesis muy sencilla. De ahí que los argumentos a partir de la existencia del universo y su conformidad a las leyes naturales simples sean buenos argumentos para explicar los fenómenos y aportar pruebas sustanciales de la existencia de Dios.

E. *La evolución del hombre y de los animales*

Los fenómenos que hemos mencionado hasta aquí hablan en favor de la existencia de Dios en la medida en que se explican mejor a través de su existencia y actividad creadora. Consideremos ahora el caso de la evolución de los animales y de los seres humanos. A mediados del siglo pasado, Charles Darwin estableció su impresionante teoría de la evolución mediante la selección natural para explicar la existencia de los animales y los humanos. Los animales sufren distintos cambios en relación con sus antepasados (unos son más altos, otros más bajos, más gruesos, más delgados; unos desarrollan alas, otros no, etc.). Aquéllos que mejor han sabido adaptar sus características sobreviven y se las traspasan a los miembros de la siguiente generación. Éstos, aunque se parecen a sus padres, evolucionan a su vez, y vuelve a producirse el mismo fenómeno: los mejor adaptados sobreviven y multiplican su herencia. El proceso se desarrolla a lo largo de millones de años hasta producir la gran variedad de animales que vemos hoy sobre la tierra, adaptados a distintos entornos. Entre las características que aportan ventajas a la lucha por sobrevivir está la inteli-

gencia, de forma que las continuas selecciones conducen a la aparición del hombre evolucionado. Tal es la explicación de Darwin a la existencia actual de animales y hombres.

Hasta aquí, es posible que su explicación sea correcta, no obstante esconde dos puntos trascendentales. Primero, el mecanismo evolucionista que describe Darwin funciona precisamente porque existen ciertas leyes bioquímicas (los animales se reproducen; las crías presentan algunas características distintas a las de sus padres, etc.) y ciertos aspectos del medio (una cantidad limitada de comida, agua, espacio, etc.). No obstante, ¿por qué existen estas leyes y no otras? Quizás, porque se siguen de las leyes físicas más esenciales. La pregunta, entonces, es por qué las leyes esenciales de la física dan lugar a las leyes de la evolución; pues si pudiéramos contestarla estaríamos en condiciones de producirlo nosotros mismos. Volvemos a proponer la misma sencilla respuesta: porque hay un Dios que obliga a que la materia se comporte de acuerdo con tales leyes, con el fin de producir un mundo en el que existan los hombres y los animales. Por retomar mi primer punto: porque Dios tiene razones obvias para crear a los hombres. Desea ver aquí criaturas que compartan su obra y tomen decisiones que afectan al mundo y a otras criaturas que también habitan en él. Según cómo tratemos nuestro entorno y nuestros cuerpos, criemos a nuestros hijos e influyamos en nuestros gobiernos, podremos construir un mundo hermoso habitado por seres inteligentes y felices, o un mundo ingrato, poblado de tristes ignorantes. Un Dios que sea bueno ha de querer compartir con otros seres la actividad que crea, forma, moldea y cambia el mundo. El hecho de que exista un mecanismo que produce hombres evidencia que hay un Dios detrás de ese mecanismo.

En segundo lugar, la teoría de Darwin se aplica sólo a las características físicas de hombres y animales. Pero los hombres piensan y sienten, creen, desean y toman decisiones. Se trata de hechos distintos a los directamente observables. Los objetos físicos son, como nos dicen los científicos, una insípida interacción de centros de fuerzas; no obstante, actúan sobre nuestros sentidos, estableciendo circuitos eléctricos en el cerebro que nos causan sensaciones (dolor, color, sonido, olfato), pensamientos, deseos y creencias. No cabe duda de que estos hechos mentales tienen su origen en ciertos acontecimientos cerebrales (y viceversa), pero unos y otros no son iguales —no es lo mismo una sensación que una alteración electroquímica. En efecto, son tan distintas estas sensaciones de los hechos observables y de los acontecimientos cerebrales que la ciencia no puede explicar cómo se convierte en mental lo cerebral (por qué produce el cerebro la sensación de rojo o la sensación de azul). Con todo, los hechos cerebrales causan los hechos mentales; no hay duda de que existen relaciones regulares

entre uno y otro tipo de acontecimientos, pero, una vez más, la ciencia no puede explicar ni cuáles son esas relaciones ni siquiera si existen (¿por qué no produjo la evolución autómatas insensibles?). Sin embargo, estas relaciones que la ciencia no sabe descifrar requieren alguna explicación. Es muy sencillo. Dios confiere a los hechos cerebrales de cierto tipo la posibilidad de convertirse en acontecimientos mentales de cierto tipo para que animales y hombres aprendan a conocer el mundo físico, a ver los colores y oler los olores que lo adornan, y a controlarlo. Los hechos cerebrales causados por las distintas imágenes, colores y sonidos, causan distintas sensaciones y producen distintas creencias con el fin de que los hombres conozcan la belleza del mundo físico y lo gobiernen. El darwinismo sólo puede explicar por qué han desaparecido algunos animales en la lucha por la supervivencia, mas no por qué existen aquí y ahora animales y hombres que poseen sensaciones mentales vivas; y en la medida en que no aporta explicaciones surge inevitablemente la pregunta: ¿por qué existen las leyes de la evolución? Sólo el teísmo puede explicarlo.

F. *Los milagros*

Son muchos los testimonios de acontecimientos milagrosos, de hechos que violentan las leyes de la naturaleza. Algunos de esos testimonios son falsos, y sus testigos nada fiables. No cabe duda de que en la mayor parte de los casos en que alguien pretende haber visto levitar o recuperarse instantáneamente de una enfermedad a otra persona estamos ante una falsedad. En otros, sin embargo, se han contado con toda corrección hechos extraños que sólo en apariencia transgreden las leyes naturales. El magnetismo pudo parecer un milagro a muchas personas, pero es un fenómeno perfectamente científico. Ahora bien, dejando aparte estos casos, existen otros hechos poco comunes y aparentemente contrarios a las leyes de la naturaleza que, sin embargo, están, también en apariencia, muy bien documentados, a través de los cuales un Dios tendría razones para manifestarse (por ejemplo, la cura espontánea de un cáncer a través de la oración). Pero existe, sobre todo, el más importante de los milagros atestiguados: la resurrección de Jesús. No hay aquí espacio suficiente para examinar las evidencias históricas de la resurrección, pero se estudian pormenorizadamente en otra de las obras de esta colección (*Evidence for the Resurrection*). En la medida en que ésta sea una prueba concluyente (y yo creo que lo es), la demostración de que Cristo resucitó físicamente es un hecho que violenta las leyes de la naturaleza y requiere explicaciones distintas de las científicas. He aquí una: Dios rescató a Cristo de la muerte para subrayar su aceptación del sacrificio expiatorio del hijo,

para imprimir un sello de aprobación a sus enseñanzas, para devolver a Cristo al reino de los cielos al que pertenece y para fundar una iglesia que acercara hasta él a los hombres.

G. *La experiencia religiosa*

El teísmo no sólo está en condiciones de explicar los fenómenos más generales de la ciencia y de los hechos más concretamente históricos, sino que puede hacerlo también con nuestras experiencias religiosas individuales. Son muchos los hombres que, en distintos momentos de su vida, han sentido que Dios cuidaba de ellos y los guiaba. El conocimiento posee un principio básico, que yo llamo principio de credulidad y que nos impulsa a creer en las cosas tal como aparecen ante nuestros ojos, a menos que la evidencia nos demuestre lo contrario. Me parece que he visto una mesa o he oído la voz de un amigo, de forma que lo creo, hasta que la evidencia me diga que me he engañado. Quienes adoptan la postura contraria —no confiar nunca en las apariencias hasta probar su grado de autenticidad— no tendrán nunca creencias, ahora bien ¿qué es lo que confiere autenticidad a las apariencias, sino otras apariencias? Si no podemos creer en las apariencias es que no podemos creer en nada. No es menos racional confiar en nuestro sentido religioso que en nuestros cinco sentidos físicos. Podría contestársenos que si confiamos en la percepción de los sentidos (por ejemplo, en la vista) es porque corroboran lo que ven otros hombres; porque creemos ver lo mismo que ellos creen ver; pero el sentido religioso no tiene por qué coincidir con los sentidos de otros hombres (algunos no tienen experiencias religiosas, otros las tienen distintas a las nuestras). Conviene, sin embargo, no perder de vista que el hombre racional aplica el principio de credulidad antes de saber lo que otros hombres experimentan. Confiamos con razón en nuestros sentidos, aunque no haya nadie que pueda corroborarlo, pero si existe otro observador que cree haber visto lo que nosotros creemos haber visto, debemos recordar después que nos lo ha contado, lo que significa que estamos confiando en nuestra propia memoria (de nuevo, en la apariencia de las cosas) sin una corroboración presente. De cualquier forma, las experiencias religiosas coinciden frecuentemente con las de otros muchos, cuyas conciencias han sentido que un poder por encima de ellos mismos guía sus vidas. Si existen hombres que no pueden experimentarlo y hombres que lo experimentan, puede que los primeros estén ciegos ante las realidades religiosas, de la misma forma que la incapacidad de ciertas personas para distinguir los colores demuestra su ceguera ante el color y no que quienes los distinguimos nos estemos engañando. La creencia en que

las cosas son como parecen a menos que las pruebas digan lo contrario es la base del conocimiento humano. Quien cree tener la experiencia de Dios no tiene por qué desecharla, a menos que las evidencias le demuestren que está en un error. Pero existe aún un segundo principio del conocimiento humano que es creer a quienes afirman tener una determinada experiencia aunque nosotros no podamos sentirla, a no ser, una vez más, que existan pruebas en contra.

H. *Conclusión*

El asunto de la existencia de Dios es de carácter acumulativo. Yo creo que su existencia y su continua actividad (normalmente a través de las leyes naturales, y, a veces, al margen de éstas) puede explicar tanto el modelo global de la ciencia y de la historia como las más íntimas experiencias religiosas. El teísmo debe ser contrastado con los argumentos adversos (por ejemplo, la existencia del mal y del dolor en el mundo, que examinará otra de las obras de esta colección: *Evidence for the Love of God*), pero, a falta de mejores argumentos en contra, yo apuesto firmemente por la existencia de Dios. Como escribió San Pablo en su Epístola a los Romanos (1:20), «...; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras».

Apéndice D

¿Existe Dios? La argumentación de Hans Küng

(Hermann Häring)

Esperanzas y anhelos son inherentes a la naturaleza humana. Desde el plano horizontal de la pura humanidad parece imposible la ascensión a una realidad de dimensiones superiores. Pero sin la existencia de la dimensión trascendente resulta imposible, a su vez, trascender las limitaciones de la vida humana. Entonces es cuando se presenta por sí sola la cuestión de la religión o, más precisamente, la cuestión de Dios.

Las múltiples pruebas y demostraciones que aportan los nuevos ateos logran, sin duda, cuestionar la existencia de Dios; pero en absoluto establecen de forma indudable su inexistencia. Ni las explicaciones filosófico-psicológicas de la fe (Feuerbach), ni las de carácter crítico-social (Marx) o las psicoanalíticas (Freud) están en condiciones de decidir la cuestión de la existencia o inexistencia de una realidad independiente de nuestro pensamiento, nuestra voluntad y nuestros sentidos; independiente de la psique y de la sociedad.

La fe en Dios no puede afirmarse sin más, ni tampoco probarse. Sin embargo, se puede demostrar que descansa en la verdad.

Dios podría existir, en cuyo caso tendríamos que encontrar una solución fundamental al enigma de la cuestionabilidad de lo real como tal, una respuesta fundamental a la eterna cuestión del origen y destino del mundo y de la humanidad.

La existencia de Dios sólo puede afirmarse en un acto de confianza basado en la propia realidad.

No se puede hablar, pues, de un empate entre la afirmación y la

negación de Dios. Quienes dicen sí a Dios saben por qué, en última instancia, confían en la realidad que los rodea.

La fe en Dios puede así quedar justificada ante la razón. Su manifestación racional en la práctica es la venturosa confianza en la realidad como tal: confianza radical y confianza en Dios se hallan estrechamente vinculadas.

El término «Dios» es indispensable, aunque ambiguo. En contraste con el concepto filosófico, la concepción religiosa de Dios es concreta y definitiva, al margen de las diferencias que presentan entre sí las distintas religiones[1].

A. *Introducción: algunas observaciones hermenéuticas*

En el texto anterior, tomado de su libro *Twenty-Four Theses on the Existence of God* (1979), Hans Küng resume brevemente los argumentos desarrollados con amplitud en *Does God Exist?,* publicado en alemán el año anterior y en inglés un año más tarde (1980). El pasaje resumido abarca treinta y seis páginas en el original y treinta y una en la traducción inglesa[2]. Coincidiendo con numerosos teólogos contemporáneos, Küng está convencido de que la existencia de Dios no permite la demostración directa. En los capítulos precedentes de *Does God Exist?* demostró los pros y los contras del porqué esto es así, mediante un detallado estudio. En lugar de pruebas directas, Küng ofre-

---

[1] Tesis 6-13 en Hans Küng, *24 Thesen zur Gottesfrage* (Múnich, 1979), págs. 6 y ss., que por desgracia aún no ha sido traducido al inglés. En este trabajo, Küng resume el argumento de su obra prinncipal, *Does God Exist? An Answer for Today,* en una serie de breves «tesis». Para entenderlas correctamente es preciso leer el más extenso de los dos libros, pero el resumen de las tesis con sus breves explicaciones es suficiente para tener una idea de la argumentación de Küng al respecto.

[2] Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (Piper, Múnich, 1978); versión inglesa titulada *Does God Exist? An Answer for Today,* Doubleday, Nueva York, 1980). En este libro se ofrecen referencias entre paréntesis de esta forma (S ...; págs. ...), donde la primera designa el texto alemán y la segunda la traducción inglesa. Esta última contiene ciertas modificaciones de poca importancia en algunos juegos de palabras alemanes. Conviene señalar que el título inglés es menos preciso que el alemán. El segundo indica claramente que el punto de partida de Küng es la historia de la cuestión de Dios en el pensamiento moderno, empezando por el racionalismo de Descartes y culminando en la teo-lógica de Hegel, y afrontando la crítica atea contra la religión de Feuerbach, Marx y Freud hasta llegar al nihilismo de Nietzsche. La narración de esta historia cubre la primera mitad de la obra (S. 21-470; págs. 1-423), con la intención de establecer la perspectiva en que debe situarse hoy en día la cuestión de Dios. La segunda mitad del libro intenta dar una respuesta en tres planos a la cuestión tal y como queda planteada. Tales planos son: 1) «Sí a la realidad — Alternativa al nihilismo» (S. 471-528; págs. 425-78; 2) «Sí a Dios — Alternativa al ateísmo» (S. 529-640; páginas 479-584); y 3) «Sí al Dios cristiano» (S. 641-767; págs. 585-702). El núcleo de la argumentación de Küng en pro de la existencia de Dios aparece en la segunda de estas secciones, bajo el título «Dios existe» (S. 607-40; págs. 552-83).

ce una demostración indirecta, en la que Dios aparece como la realidad última y determinante que subraya nuestra experiencia concreta y cotidiana de la realidad en el cosmos, en general, y en nuestras vidas, en particular. La existencia de esta realidad última se verifica así en las raíces mismas de nuestra experiencia diaria de lo real (S. 605; página 550).

Antes de examinar el pormenor de este argumento, me gustaría hacer ciertas observaciones hermenéuticas que considero importantes. Si fuera posible probar la existencia de Dios directamente como, por ejemplo, puede demostrarse que existe el sol a partir de los efectos que produce, el argumento se construiría siguiendo la siguiente secuencia sencilla y ordenada. Habría que explicar primero la definición de Dios como «realidad última y determinante de todo» y, después, el sentido de la afirmación «Dios existe», esta última nocionalmente, declarando el método utilizado en el proceso de verificación, a fin de proceder a demostrar su verdad. Para ello habría que dar respuesta a tres preguntas: 1) ¿Qué quieren decir el término «Dios» y la proposición «Dios existe?»; 2) ¿Cómo se verifica esta proposición?; 3) ¿Existe realmente Dios? (La respuesta será la conclusión de la demostración). En estas tres preguntas se articula el significado, la verificabilidad y el auténtico valor de la proposición. Sólo cuando se considera la interconexión entre ellas es posible aspirar a una respuesta satisfactoria.

Durante siglos, filosofía y teología han intentado dar una respuesta a la cuestión de Dios con argumentos construidos en la línea de la siguiente lógica: en primer lugar, definir y explicar la noción de «Dios»[3] para proceder después directamente a elaborar la verificación tendente a confirmar o refutar la existencia de Dios[4], desechando o ignorando el significado intermedio de la negación o afirmación de la existencia de Dios para el hablante y el oyente.

No obstante, la situación es en realidad mucho más complicada de lo que semejante lógica sugiere, como lo demuestran tres de los aspectos de la cuestión.

El primero es la propia naturaleza del lenguaje. Éste no se limita a reflejar la realidad como si fuera su espejo. A causa de las relaciones que se establecen entre hablante y oyente, por un lado, y el sujeto de la

---

[3] En este punto, H. Albert insiste en su *Traktat über die kritische Vernunft*, 3.ª ed. (Tubinga, 1975).

[4] Los partidarios de esta posición ven los argumentos sobre la existencia de Dios como una consecuencia clara, inequívoca, objetivable y lógica. Tal suposición subraya la famosa parábola del jardinero debida a J. Wisdom y utilizada por A. Flew. Los participantes han descuidado aquí la cuestión de la crítica hermenéutica, es decir, el hecho de que la búsqueda de argumentos para explicar el florecimiento de un jardín sea una analogía apropiada para la investigación de la realidad como tal.

discusión, por otro, el lenguaje no sólo representa sino que crea la realidad[5]. El proceso de creación de la realidad se aprecia, sobre todo, cuando: a) una afirmación lingüística sobrepasa la simple comunicación de un material informativo, y b) cuando el objeto de la afirmación sobrepasa la esfera de la realidad empíricamente verificable. Éste es el caso de la proposición «Dios existe», que junto a su referencia objetiva y ontológica, implica también una relación entre el hablante, el oyente y la realidad a la que objetivamente se refiere.

La segunda razón reside en el carácter modal de los resultados del proceso de verificación. La proposición «Dios existe» es o no significativa en función de la habilidad para verificarla o no[6]. En sí misma, la existencia de Dios se muestra imposible, contingentemente posible o necesaria[7]; E. Jüngel va más lejos cuando habla de que es «más que necesaria». Las calificaciones modales son sólo las calificaciones lógicas de una pregunta paralela sobre si la existencia de Dios es «necesaria», y hasta qué punto, para *nuestra propia* existencia y autocomprensión en tanto que seres humanos. En el instante en que la noción de Dios entra en la autodefinición de una cultura, las cuestiones sobre la fe o el sentido de la vida, de la esperanza o del anhelo humano, encuentran su centro. Es entonces cuando el nivel aparentemente objetivo de la argumentación al contestar a la pregunta sobre Dios revela una relación recíproca entre la definición de Dios y nuestras relaciones con la realidad de Dios.

La tercera razón se sitúa en el contexto de la argumentación[8].

---

[5] La teoría lingüística tan polémicamente establecida por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus Logico-philosophicus* era ya filosóficamente obsoleta en el momento de su publicación. La mayor contribución de Wittgenstein al debate sobre la función del lenguaje es precisamente su refutación de su propio malentendido original. De forma que sus *Philosophical Investigations* deberían ser lectura obligada para todo teólogo seriamente interesado.

[6] Esta posición corresponde al concepto de principio de verificación articulado por el Círculo de Viena. No deja de tener relevancia para la cuestión de Dios, ya que obliga a los teólogos a reflexionar con mayor claridad sobre el significado de las proposiones teológicas.

[7] Se aprecia claramente, por ejemplo, en la crítica de Kant al llamado argumento ontológico propuesto antes por Anselmo de Canterbury en su *Proslogion*. En su intento de deducir la necesidad de la existencia de Dios a partir de la noción *id quo maius cogitari nequit* (tan grande que es imposible concebirlo) la existencia de Dios es inherente a la noción de Dios como tal. En cuanto a la posicion de E. Jüngel, *vid.* su *Gott als Geheimnis der Welt,* 2.ª ed. (Tubinga, 1977), págs. 1-54.

[8] En la versión positivista más reductora se considera que el principio de verificación es lo único que permite la prueba empírica directa. Semejante simplificación es comprensible a la luz de la historia moderna de la demostración lógica, en la que —aparte de la problemática de la inducción— sólo se admiten los argumentos objetivizados y necesariamente convincentes tal como demuestra el profesor Here I. U. Dalferth (*Religiöse Rede von Gott*, Múnich, 1981, págs. 505 y ss.), a propósito de la parábola de Flew, que la problemática de la verificación es sólo la parte más visible de un problema

Sólo indirectamente podemos legitimar el lenguaje sobre la existencia de Dios, y lo hacemos refiriéndonos a la situación revelada de esa existencia. Importa resaltar aquí que las proposiciones sobre la existencia de Dios, como tal, suponen la afirmación de una estructura completa de referencia que ensombrece la relación entre sujeto y objeto. Tanto más cuando estas proposiciones describen a Dios como una «realidad que todo lo determina». En este punto, se quiebra el método clásico de la prueba. La proposición «Dios existe» no puede llenarse de un contenido independiente de la experiencia concreta: en sí misma está vacía, su significado proviene por entero de su función comunicativa basada en la experiencia[9]. El asunto se complica de modo particular en un contexto cultural en el que hablar de Dios no es ya algo natural y evidente. Por tal razón, la noción de Dios considerada en términos de la proposición de su existencia requiere un acuerdo previo entre el hablante y el oyente para esclarecer la problemática de la pregunta sobre Dios.

En resumen, no es posible esclarecer la proposición de la existencia independientemente de la noción de «Dios» y, al contrario, tal noción es imposible de entender al margen de la afirmación de su existencia. De modo que noción y afirmación de la existencia son previas a la argumentación formal que trata de probar esta última[10]. Como en

---

mucho más profundo. En definitiva, no es la verificabilidad o falsa tiabilidad de las proposiciones individuales, sino la cuestión mucho más trascendente de si el lenguaje religioso es racional y puede ser fundamentado sobre bases racionales.

[9] «Antes de intentar expresar proposiciones de la existencia a través de cuantificaciones de la misma, es necesario aclarar qué significa el término existir en tales proposiciones y si este significado es compatible con lo que expresa la existencia del quantor. Así, no es en absoluto cierto que la noción existir en la proposición «Dios existe» deba y pueda ser entendida en los términos de la existencia del quantor. No es suficiente trasladar esta afirmación al lenguaje de la lógica del predicado para responder a la pregunta sobre su significado en el contexto del lenguaje cristiano sobre Dios» (I. U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube,* Múnich, 1984, págs. 94 y ss.). Según Dalferth (*Religiöse Rede...,* pág. 631), expresiones como «yo», «tú», «él», «aquí», «allí», «ahora», «entonces» representan aspectos orientadores relativos al tiempo y al lugar de su expresión y sólo pueden entenderse correctamente cuando no se pierde de vista el contexto individual de la expresión del hablante. Quiere esto decir que su significado concreto sólo puede ser captado a través de su función pragmática como estructura del campo lingüístico del hablante, de su constelación lingüística individual de tiempo y espacio. De forma correspondiente, los términos trascendentales como «verdad», «bien», «algo», «ser» y «existir» no tienen un significado fijo en abstracto, sino que sólo pueden explicarse en el uso concreto de su contexto proposicional. Desde el punto de vista léxico están vacíos y sólo son inteligibles en su pragmática función comunicativa, en su uso concreto. Esta puede ser, por ejemplo, la certificación de la afirmación de un objeto, un juicio sobre las características de tal objeto, o una evaluación en la que se afirme algo sobre el objeto, etc. En contraste con los términos deíticos, el uso de estos últimos no está orientado hacia el hablante, sino, podríamos decir, hacia el objeto: su significado concreto e individual se entiende por su función en relación con el objeto del discurso.

[10] Para la problemática de las proposiciones sobre la existencia *vid.* Dalferth, *Existenz Gottes,* págs. 94-99.

las observaciones anteriores a partir del marco que establece la lógica lingüística, tampoco aquí podemos objetivar conceptualmente esta relación sin un intento previo de arrojar alguna luz sobre sus fundamentos hermenéuticos[11]. Antes de construir el argumento formal de la existencia de Dios necesitamos alcanzar un acuerdo detallado sobre el significado que tiene afirmar la existencia de Dios para el hablante y para el oyente, para el que escribe y para el que lee. Como demuestra la estructura del objeto-sujeto de la proposición, la afirmación «Dios existe» no puede separarse sin problemas de la experiencia humana más radical. Una auténtica decisión sobre la verdad de las proposiciones acerca de la existencia de Dios sólo es posible cuando se ha esclarecido el significado de estas proposiciones para el hablante y para el oyente. Sólo entonces encuentra la discusión su procedimiento legítimo.

B. *La fe y la crítica de la religión a finales de la era moderna*

A la luz de estas observaciones podemos comenzar el examen de la argumentación de Hans Küng. Remontándose al «primer plano» de la cuestión de Dios, Küng comienza con las preguntas a propósito del origen, significado y destino de los seres humanos y del cosmos que los acoge, que, a su vez, conducen a la pregunta última: ¿es posible encontrar un fundamento para nuestra propia realidad y para la realidad cósmica o no lo es, en cuyo caso estaremos de acuerdo con que tal realidad carece de sentido al menos en último análisis? Éste es el contexto en que echa raíces la definición de Dios como «realidad última y determinante de todo». Fuera de contexto, sin embargo, la definición no tiene sentido desde el punto de vista hermenéutico. Podría objetarse que el contexto se construye subjetiva y arbitrariamente, ¿cómo llegamos, entonces, hasta este material? Küng no se limita a preguntar a los individuos o a buscar el consenso de la psicología u otras ciencias empíricas. Por el contrario, se embarca en un viaje a través del tiempo por la historia intelectual moderna. Mediante la narración y el análisis, reconstruye la forma en que se han aproximado a la cuestión de Dios las voces más importantes del pensamiento moderno, cuya historia tiene en Küng el carácter de un descubrimiento, pues, en sus manos se convierte en un relato revelador de la cuestión de Dios. Una vez identificadas las experiencias concretas de las figuras examinadas, Küng las sintetiza bajo etiquetas como «racionali-

[11] Dalferth, *Religiöse Rede,* pág. 633.

dad», «el mundo y su historia», «ateísmo», «nihilismo», «confianza radical y desconfianza radical»[12]. Con el pensamiento moderno al fondo, tales nociones adquieren un significado y un alcance muy concretos.

Ante la imposibilidad de reproducir aquí los análisis, ricos en perspectivas, de Küng a lo largo de las primeras quinientas páginas de su libro, unas cuantas observaciones serán suficientes.

Sorprendentemente, como demuestra Küng, los argumentos sobre la existencia de Dios elaborados por los filósofos europeos y la tradición teológica desde la antigüedad hasta la época moderna se pueden reducir a unos cuantos tipos. Uno de estos tipos está representado por la prueba *a priori* de Anselmo de Canterbury, según la cual la idea de un ser necesario, absoluto y perfecto implica que tal realidad no puede sino existir; la existencia es parte de la esencia. Pese a las críticas que suscitó ya desde su aparición, cuestionando su intento de establecer un puente entre el ser en el pensamiento y el ser en la realidad, el argumento ha encontrado seguidores durante siglos en una cultura en la que la existencia de Dios se tenía por algo evidente. Un destino similar sufrieron las llamadas Cinco Vías formuladas por Tomás de Aquino, como argumentos *a posteriori,* con un punto de partida empírico concretado en cinco experiencias determinadas[13]. En estas «vías» Dios se identifica con el fundamento último de la posibilidad a través de cinco relaciones estructurales específicas basadas en la experiencia de la realidad; esto es, Dios se identifica con el primer motor en la cadena del movimiento y del cambio, con la primera causa en la cadena de la intercausalidad, con la necesidad suprema en la cadena de las condiciones necesarias, con la perfección suprema en la cadena de las perfecciones y con el fin supremo y la realización dentro de la cadena de la finalidad[14]. Conviene notar, no obstante, que tales argu-

---

[12] El argumento de Küng descansa sobre su análisis intensivo y extensivo del destino de Dios en el pensamiento moderno: El ideal de racionalidad de Descartes; la crítica al racionalismo de Pascal; la asociación de la idea de Dios con la de la historia por parte de Hegel; la crítica atea de la religión representada por Feuerbach, Marx y Freud; y el nihilismo sin salida reconocido por Nietzsche. Lo que aparenta aquí ser debilidad hermenéutica es de hecho la fuerza hermenéutica del argumento de Küng. La narración de su viaje a lo largo de cinco siglos de pensamiento occidental facilita al lector el reconocimiento de su propia experiencia en la experiencia individual de estos pensadores y hace posible la comunicación entre ambas. El armazón de este trabajo es la historia de la experiencia y de la negación de Dios en el curso de la civilización moderna occidental. Küng ha tratado luego de verificar si esta armazón vale igualmente para los lectores en otros contextos culturales y religiosos con sus contribuciones desde 1980 al diálogo entre la cristiandad y las demás religiones mundiales.

[13] Los puntos de partida de Tomás de Aquino son: los fenómenos de moción y cambio, la interdependencia causal, la contingencia del ser, el orden de la perfección en el ser y la finalidad de las cosas.

[14] W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen,* vol. 1 (Darmstadt, 1975), págs. 135-41.

mentos no son —al menos en la mente de Santo Tomás— pruebas directas en sentido estricto. La existencia de los cinco fundamentos de esas cadenas dentro de la realidad empíricamente experimentada necesita ser demostrada, pero su identificación con «Dios» es ya un paso que supone el acuerdo de los lectores para utilizar el término «Dios» en ese sentido[15]. Al menos en su contexto, es decir en la *Summa Theologiae* de Tomás, el propósito de los argumentos no es demostrar la existencia de Dios a los incrédulos, sino desvelar a los creyentes ciertos aspectos de la relación de Dios con nosotros y mostrar así que nuestra creencia en Él tiene un fundamento razonable. De modo que en el nivel de la explicación hermenéutica, tales argumentos tienen, sin duda, un carácter persuasivo, pero su propósito original es explicar al oyente o lector previamente convencido que la fe en Dios ofrece al entendimiendo un significado para el mundo y su orden o, lo que es igual, para nuestro pensamiento y nuestra voluntad. Dios no aparece aquí en un aislamiento abstracto, sino en relación con hombres y mujeres creyentes que quieren entender lo que creen.

Con la llegada de la era moderna se produce una situación nueva que abarca hasta nuestros días. El análisis narrativo de Küng empieza con Descartes, el padre del pensamiento moderno (S. 23-63; páginas 3-41). La intención de Descartes fue reconstruir el pensamiento filosófico de forma nueva y metódicamente exacta; en su reconstrucción, la idea de Dios desempeña un papel central como garantía última de la inteligibilidad del mundo; su existencia debe ser probada concluyentemente para asentar con confianza nuestro conocimiento del universo[16]. Ante semejante instrumentalización de la fe en la existencia de Dios, el pensamiento moderno no se atreve a cuestionar por completo la afirmación. El efecto revolucionario del pensamiento de Descartes fue sobreestimar la capacidad de la razón humana, que, a partir de ese momento, se ha considerado cada vez más dentro de un paradigma de cálculo objetivador.

Blas Pascal, el joven contemporáneo de Descartes, aparece en el siguiente capítulo del relato de Küng (S. 64-118; págs. 42-92) como una especie de clarividente precursor de la crítica moderna al proceso iniciado por Descartes. Pascal llama la atención sobre «las razones del corazón» y ataca los dictados de un racionalismo calculador y de su principal secuela: el nacimiento de la autonomía de la razón en el pensamiento moderno. Küng lo analiza en un capítulo aparte dedica-

---

[15] En los argumentos de Tomás de Aquino, la conclusión no es «ésta es la prueba de la existencia de Dios», sino *et hoc omnes dicunt Deum* («esto es lo que todos los hombres llaman Dios»). Es decir, el argumento adopta la forma de un acto linguístico epideíctico al referirse a Dios como una realidad ya familiar para el lector.

[16] Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, págs. 165-75.

do a Pascal (S. 119-54; págs. 93-115). La ampliación que Pascal lleva a cabo del estrecho concepto de razón creado por Descartes tendrá una importancia definitiva para la posterior argumentación de Küng.

La siguiente figura histórica a tratar por Küng debería haber sido Emmanuel Kant, no obstante, Küng lo omite para abordar inmediatamente la tendencia racionalista que habrá de culminar en G. W. F. Hegel. Sólo más tarde, en el contexto inmediato de su argumentación a favor de la existencia de Dios, vuelve atrás para discutir la contribución kantiana al debate (S. 590-606; págs. 536-51). Para Küng, es Kant quien aporta la formulación clásica del problema de la razón en lo referente a «Dios». Kant ve la idea de Dios, junto con las de libertad humana e inmortalidad del alma, como el tercer postulado necesario de la razón «práctica». Para Kant, Dios es una idea reguladora, inmanente a toda comprensión humana de sí y del cosmos; la base fundamental para la práctica del conocimiento. Queda por saber si Kant está limitándose a identificar un postulado básico para la acción y el pensamiento práctico o si lo que está haciendo es descubrir la dimensión de la esperanza última que subyace a toda actividad humana. En todo caso, lo indiscutible es que para Kant la razón práctica depende de una idea reguladora no reductible a los métodos de la prueba racional que se basa en un pensamiento teórico y objetivador. ¿Quiere esto decir que la solución kantiana es irracional? La controversia sobre la cuestión despide chispas.

Desde la perspectiva del ideal cartesiano de razón —que perdió parte de su aspereza durante la Ilustración— la crítica radical de Kant puede parecer intolerablemente escéptica y destructora de la metafísica[17]. En el curso de su análisis de los errores de la filosofía clásica, Kant dividió en dos lo que antes estaba unido: la razón práctica y la razón teórica, las cosas en el mundo *(Dinge an sich)* y su apariencia para el sujeto cognosciente, las concepciones demostrables y las ideas reguladoras que requiere la práctica de la vida.

En la siguiente sección de su relato, Küng muestra el intento de Hegel por superar el dualismo resultante en una síntesis teológica (S. 157-90; págs. 129-88). Hegel intenta concebir radicalmente a Dios identificando la historia del mundo y de la humanidad como el proceso de la propia autoexplicación de Dios. En su concepción monumental, historia, sociedad y arte, religión y filosofía se convierten en

---

[17] Pascal reconoce el problema del escepticismo radical con total claridad. Por eso se refiere expresiva y constantemente al pirronismo (la escuela escéptica de la antigüedad clásica) y a Montaigne (1533-1592), el primer escéptico consecuente de la era moderna. P. Bayle (1647-1706) continuará después la línea escéptica e influirá en L. Feuerbach.

«fenomenología del espíritu». En ese proceso, Dios parece legitimarse a sí mismo, de forma que ningún ser pensante está en condiciones de experimentarlo con sus propias capacidades.

El grandioso esfuerzo hegeliano por entender la realidad total y su historia, deduciéndola de la expresión racional del propio ser de Dios estaba condenado al fracaso. El Dios de Hegel, si es que se puede pensar de alguna manera, sólo puede ser concebido como una totalidad. Una concepción que destierra la libertad. La síntesis especulativa de Hegel señala una suerte de revolución copernicana para el estatuto de la filosofía; en esto su oponente teológico en Berlín, F. Schleiermacher, coincidía con él[18]: Dios ha de poder ser concebido en forma absoluta y sin reservas o repudiado en los mismos términos. La lógica de esta elección es consistente, pero peligrosa. Por eso con L. Feuerbach se pone en marcha una contradinámica igualmente radical basada en la moción, un movimiento que refleja un estado cultural de la mente mucho más abierto[19]; con Feuerbach nace la moderna crítica de la religión.

Bajo el título «El desafío del ateísmo» (S. 221-380; págs. 189-340), Küng analiza las tres expresiones clásicas de la crítica de la religión representadas por Feuerbach, Marx y Freud. Desde el punto de vista teológico, este hilo histórico es de extrema importancia, ya que revela hermenéuticamente mucho más sobre el destino de la cuestión de Dios en los siglos XIX y XX de lo que la historia de las pruebas en favor de su existencia durante ese periodo haría suponer. Con tales críticas la discusión sobre Dios entra en una dimensión distinta. La atención no se centra ya en una argumentación teóricamente abstracta a favor o contra su existencia. Lo que se baraja aquí no es un «Dios per se», sino su relación con nosotros; lo que importa ahora es la libertad humana y la integridad; la humanidad se ha hecho adulta y está aprendiendo a mantenerse en pie. La cuestión de Dios es ya la cuestión de la humanidad, es decir, ¿qué significa Dios para la persona y para la sociedad? Lo que está en juego es la naturaleza de la realidad misma, su materialidad y su inteligibilidad.

---

[18] El teólogo Friedrich Schleiermacher fue el principal antagonista de Hegel en Berlín. Sin quererlo, como ha demostrado Karl Barth, proporcionó a Feuerbach las categorías y los argumentos para que este último construyera su sistema ateo con el fin de refutar la existencia de Dios.

[19] Uno de los fenómenos más notables de la historia del ateísmo moderno es el éxito de Feuerbach en convencer de la noche a la mañana a la mayoría de sus contemporáneos cultos. Carlos Marx tomó el ateísmo de Feuerbach como un hecho consumado que no necesitaba de más discusiones. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XIX desapareció de escena completamente la preocupación crítica sobre la existencia o no de Dios para reaparecer de nuevo con Friedrich Nietzsche a finales de siglo. Durante este período, teísmo y ateísmo se han alineado ideológicamente haciendo imposible el diálogo.

L. Feuerbach desarrolla su crítica arreligiosa en la forma de un argumento sobre la humanidad de la especie. No plantea si «Dios» es la meta de los anhelos humanos, lo que se pregunta es si no será una función primaria, un expediente para compensar nuestros deseos insatisfechos (S. 244-50; págs. 210-16)[20]. La crítica de Feuerbach, como demuestra Küng, produce el efecto de unir de una vez para siempre la cuestión de la existencia de Dios a la cuestión de la credibilidad de las instituciones y de las personas que pretenden representar a la religión cristiana (S. 346 y ss; pág. 213 y ss.). La crítica de Karl Marx amplía esta perspectiva asociando la crítica de la religión a la verificación práctica de la fe en la acción humana dentro de la sociedad, analizando la función que la religión cumple *de facto* en el seno de la sociedad burguesa y capitalista del siglo XIX, la de un bálsamo que alivia la injusticia creada por los intereses de clase (S. 251-98; págs. 217-61). S. Freud, por el contrario, se propone esclarecer el papel de la religión en el reino irracional de la psique humana, llamando la atención sobre la represión y la sublimación por motivos religiosos, a costa de la madurez y la salud de los seres humanos (S. 299-363; págs. 262-323).

El efecto de tales críticas y sus respectivas disciplinas de estudio ha sido la ampliación del horizonte de los argumentos. Justo es reconocer que han demostrado cómo un fenómeno tan importante como la creencia religiosa puede analizarse en el terreno antropológico, social o psicoideológico sin invocar para nada la existencia de Dios. Han revelado, además, que el rechazo de la fe por parte atea está inseparablemente ligado a una crítica devastadora del funcionamiento *de facto* de la religión institucional. ¿Quiere esto decir, pues, que la historia humana puede funcionar igualmente sin Dios?

Fue Nietzsche, como señala Küng en el siguiente capítulo (S. 381-470; págs. 341-424)[21], quien comprendió las implicaciones del desafío ateo. Küng analiza su respuesta bajo el título «El nihilismo como consecuencia del ateísmo». Nietzsche extiende su crítica radical de la religión a una crítica de la moral, de la cultura y de la realidad como tal. La «muerte de Dios» es para él un acontecimiento de gran alcance cultural y público. Su respuesta constituye la llamada a un ateísmo sólido, basado no ya en una noción idealista de la humanidad, sino en la

---

[20] Sería muy interesante investigar la historia de la creencia en Dios como una dialéctica de necesidad y deseo (*besoin* y *désir*) dentro del pensamiento francés contemporáneo. Las figuras importantes en esta historia son Ricoeur, Lacan y Foucault; igualmente importante resulta el renovado interés por Heidegger en la filosofía francesa contemporánea.

[21] Küng interpreta el nihilismo no tanto como la consecuencia lógica del ateísmo, sino mejor como una consecuencia histórica de la radicalización del ateísmo que ha conducido a la disolución del ser y del significado.

«superación del hombre por el hombre» (S. 417; pág. 375). En este punto parece ya muy claro que la cuestión de la existencia de Dios implica adoptar una posición frente a la humanidad y el cosmos; la cuestión de la certeza radical toma aquí irrevocablemente la delantera (S. 422-26; págs. 380-84): ya que para Nietzsche —perdida su fe en la religión, la civilización, la cultura y el progreso— duda y cuestionabilidad son los sellos de la realidad misma. En el lugar de lo que la costumbre sanciona como existencia aparentemente segura se instala con progresiva claridad la nada.

Llegado a este punto, Küng interrumpe su narración para extraer las consecuencias. Con Nietzsche la línea de la crítica religiosa señala el arribo del pensamiento moderno a su última etapa en el «nihilismo»: la negación del significado de la realidad como tal. Se trata de la última contraposición a la fe en Dios: duda de la realidad, duda de la humanidad y del cosmos. De ahora en adelante, cuando se hable de Dios habrá que hacerlo tomando partido «contra la cultura del nihilismo» (S. 460; pág. 416). En contraste con Hegel, para quien la creencia tiene espacio y se legitima por la razón, Nietzsche ve con claridad que con la pérdida de la certeza en la fe se ha disuelto la propia fe en la razón (S. 461; pág. 417). Traducido al lenguaje ontológico, la «certeza fundamental del ser en sí mismo» (S. 461; pág. 417) se ha puesto en cuestión. La negación del ser se ha convertido en una posibilidad. Se ha alcanzado la alternativa última a la creencia religiosa. De aquí, insiste Küng, debe partir ahora la discusión. La proposición «Dios existe» expresa la alternativa al nihilismo. La cuestión de Dios ha quedado definitivamente separada del plano abstracto, del discurso académico; con el nihilismo es nuestra respuesta a la realidad lo que está en juego.

El nihilismo, dice Küng, es un hecho que debemos considerar; es, como demuestra la discusión con Nietzsche «posible e irrefutable, pero no probable» (S. 468 y ss; pág. 423). Se plantea ahora una importante pregunta: ¿Es posible que el proceso de cuestionamiento, el método de la duda sistemática nos conduzca a un estancamiento irremediable en el que la elección última entre creencia y nihilismo carezca de fundamento? «Ser o no ser... he ahí la cuestión, he ahí la *cuestión básica*», escribe Küng. «¿Es posible superar el nihilismo?, y si es así ¿cómo?» (S. 471, pág. 425). Esta pregunta señala el giro radical en la argumentación de Küng. Hasta ese momento, ha narrado el destino de Dios en el pensamiento moderno, mostrando cómo un cuestionamiento ha sucedido a otro hasta poner al desnudo con Nietzsche el corazón nihilista del ateísmo vivido sólida y concretamente. La consecuencia última del descreimiento es la negación radical de la propia realidad. Contra este antípoda ya puede formular Küng su alternativa: la esperanza radical en la realidad se basa en última instancia en la

creencia en Dios (S. 473; pág. 427). Con Nietzsche se desenmascara el problema real que subyace a la aparentemente plausible solución del ateísmo. Nietzsche intenta pensar a través del ateísmo, no simplemente en la superficie, como crítica de la práctica creyente, sino en lo profundo, como una actitud radical con todas sus consecuencias. Ahí estriba su importancia, en ser la cima antiteológica de la historia del pensamiento y en que su obra constituya el cambio moderno más importante ante la cuestión de Dios[22].

De esta forma, el horizonte de la cuestión de Dios al final de la era moderna se puede resumir bajo tres encabezamientos que delimitan la vía que deberá adoptar la discusión:

1. Los argumentos abstractos para demostrar la existencia de Dios *de facto* ya no convencen; prácticamente han perdido todo su poder demostrativo. Dejando aparte la cuestión de si esta pérdida de convicción tiene un carácter intrínseco o es puramente accidental e histórica, el hecho en sí es digno de tenerse en cuenta. Cuando así lo hacemos, sin embargo, descubrimos que lejos de representar un problema entraña una gran ventaja. Ya no es posible tratar la cuestión de Dios en el plano teórico abstracto, sino en el contexto concretamente existencial de nuestra propia naturaleza y de nuestras relaciones con la realidad como tal. Sólo podemos tratarlo a un nivel en el que la verdad de las proposiciones sobre la existencia se relacione con la corrección ética de la conducta humana y de la credibilidad religiosa de quienes afirman creer en Dios. La verdad de Dios sólo convencerá a nuestros contemporáneos si es capaz de producir valores convincentes y prácticas creíbles. En definitiva, *el argumento a favor de Dios debe formularse como el sentido que Dios tiene para nuestro propio ser humano y para esa realidad concreta en la que, como tales humanos, estamos destinados a habitar.* Éste es el primer componente del horizonte hermenéutico.

2. Los argumentos a favor de la existencia de Dios sólo pueden ser juzgados en el contexto del sentido o sinsentido de la realidad que experimentamos. Significa esto que *debemos aprender a comprender esa realidad de modo que la cuestión de Dios se inscriba en la experiencia y no en la dimensión de unos antedecentes putativos*[23]. Ello implica el análisis de las condi-

---

[22] De hecho, la oposición polar entre la creencia teísta y la negación nihilista no ha experimentado ningún avance cualitativo desde Nietzsche. Cabe mencionar la impresionante formulación sartriana de las consecuencias antropológicas. Entre los pensadores postestructuralistas se observa una tendencia a fragmentar o disolver la cuestión del sentido como tal.

[23] Para introducir el concepto de «racionalidad interior» Küng bien habría podido llamar la atención sobre la noción de «experiencia», que ha venido evocando progresivamente en las discusiones entre teólogos europeos (cfr. E. Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, Nueva York, 1980, págs. 30-64). Un sumario útil para nuestro propósito es el que ofrece J. Splett, «Über die Möglichkeit Gott heute zu denken», en

ciones originarias de la experiencia humana como tal. Según ha demostrado el debate entre fe y nihilismo, tales condiciones no se pueden objetivar en sus propios fundamentos inherentes o en sus conexiones. Nos enfrentamos aquí a una forma de comprensión imposible que no puede ser probada, sino que revela al pensamiento reflexivo una convincente racionalidad interna; captar esa racionalidad interna es «concebir» a Dios.

3. La parálisis aparente que expresan predicados como «no probable» o «irrefutable» se quiebra ante este planteamiento. Enfrentados a la alternativa entre creencia teísta e incredulidad nihilista, entre fe radical y desconfianza en la realidad, elegimos situarnos en un marco cuyas coordenadas son la experiencia y el pensamiento, mucho antes de entrar en el análisis de los argumentos con la razón, pues el fundamento de la verdad sólo se nos revela cuando nuestro pensamiento ha llegado a la conclusión de haber visto la verdad[24]. ¿Quiere esto decir que nuestro pensamiento es circular?, ¿que afirmamos primero lo que vamos a creer más tarde? ¡No! No estamos ante una forma de razonamiento circular, sino ante la condición previa de un proceso de conocimiento que subraya la distinción entre los componentes objetivos y subjetivos de ese conocimiento; ante el círculo hermenéutico inherente a la naturaleza de nuestro conocimiento. *La cuestión de Dios se resuelve en su carácter esencialmente necesario dentro del círculo hermenéutico de la naturaleza del entendimiento humano.*

Afirmar que la fe en Dios es la alternativa que posee mayor sentido, o la única que lo posee, es afirmar su legitimación ante el tribunal de la moderna disputa sobre el sentido de la realidad como tal; es más, significa afirmarla ante un tribunal ya comprometido con la alternativa negadora. A Nietzsche no le interesaba oponerse a una noción superficial de la divinidad capaz de ser descifrada como una interpretación funcional de la humanidad o como un aspecto tecnológica o culturalmente manipulable de la realidad. Nietzsche ataca el núcleo mismo de la noción y de la experiencia de Dios desarrollada por la cultura radicalmente monoteísta del cristianismo. El Dios así concebido no es reductible a los aspectos individuales de la realidad o a las experiencias y principios individuales; Dios significa aquí la totalidad; la trascendencia omnicomprensiva inherente a la realidad como un todo.

Con Nietzsche acaba la narración histórica de Küng. El significa-

---

W. Kern *et al.*, eds., *Traktat Religion, Handbuch der Fundamentologie,* vol. 1, Freiburg, 1985, págs. 136-55, en particular págs. 140-44.

[24] San Agustín formula la relación entre fe y conocimiento con la metáfora de la senda que conduce hasta este último, que continúa siendo la meta del creyente. La fe está antes del conocimiento no porque el creyente conozca más de hecho, sino porque el consentimiento interior de ese creyente es lo único que hace posible conocer.

do de la proposición «Dios existe» ha sido desentrañado; queda realizar la síntesis de los elementos individuales aportados por este *tour de force* narrativo.

C. *Sí a la realidad*

La intención que impulsa a Küng a narrar su historia no es sólo esclarecer la moderna cuestión de Dios, sino también explicar qué significa entender a Dios como instancia suprema que define a la humanidad y al mundo. Cuando la crítica atea de la religión y la crítica nihilista de la realidad se toman en serio, se percibe claramente que la verdad de la existencia de Dios está íntima y necesariamente conectada a la verdad de la realidad que experimentamos empíricamente[25]. El reconocimiento de esta conexión es un logro impagable del nihilismo. El nihilismo ha dejado claro que el debate sobre nuestra propia realidad es previo al debate sobre la existencia de Dios. A decir verdad, no se trata de una visión completamente nueva. Un Dios concebido independientemente de nuestra realidad, entendido como pura trascendencia no dialéctica y cuya inmanencia en el mundo se ignora simultáneamente —formas de pensamiento contrarias a la mejor tradición cristiana y filosófica— pierde su significado para la comprensión intrínseca de la realidad[26]. Un Dios que como causa última y meta final permanece fuera del mundo y que, por tanto, entra en competición con la libertad humana no merece el nombre de «Dios». Cuando Küng intenta describir la noción de Dios con metáforas como «suprema instancia», «fundamento», «sostén» y «meta», o mediante verbos como «definir», «determinar», «estructurar», etc., quiere que se entiendan intrínseca y no extrínsecamente[27]. Desde la pers-

---

[25] La ontología clásica ha formulado la conexión entre la verdad del ser de Dios y la verdad de la realidad que nos circunda en términos de los llamados trascendentes: identidad, verdad, bondad y belleza. El nihilismo no puede negar la cruda existencia de la realidad. Lo que pone en duda, con argumentos plausibles, es que la realidad existente tenga un fundamento significativo y una consistencia y orientación intrínsecas. La cuestión de si la realidad que experimentamos existe o no empalidece ante la negación radical de la realidad en sus conexiones ontológicas.

[26] Conviene tener mucho cuidado para no reducir a Dios a una causa eficiente casi física, a un físico o casi físico objeto de deseo, a un ejemplo casi pedagógico, a un constructor de constelaciones reales al servicio de los humanos o a un poder que interviene en nuestras vidas como lo hace cualquier otro ser humano. Dios no es un competidor de los agentes humanos sino el fundamento de la libertad de los hombres. La más grande tradición filosófica y teológica ha conectado siempre dialécticamente la inmanencia y la trascendencia de Dios. Lo importante aquí no es poner en cuestión una teología metafísica, sino llamar la atención sobre la necesidad de distinguir sus pretensiones de verdad.

[27] Estas ideas proceden del análisis de la causalidad de Aristóteles, que distingue las dos causas «externas», eficiente y final, de las dos «internas», material y formal.

pectiva hermenéutica de Küng, «la causalidad de Dios» es el propio operar de las cosas; la «causa final» muestra en sí el funcionamiento dinámico del mundo y de los seres humanos, el «principio ordenador» se manifiesta en la estructura y la organización de la vida, en el propio proceso cultural de la realidad. «Determinar» no debe entenderse como lo que se da sin más; Küng pretende nombrar con este término una profunda dimensión de nuestra experiencia de la realidad, el descubrimiento de una unidad suprema que es intrínseca a todos los seres y los abarca, una realidad que podemos percibir, pero que sobrepasa nuestras capacidades. La dimensión profunda se nos da en la experiencia de la realidad; se nos ofrece en los límites que definen nuestro ser y la realidad que nos rodea. Nos enfrentamos aquí a la limitación del discurso analógico, esto es, Dios en sí mismo y a través de sí mismo escapa a la capacidad de definir que posee nuestro conocimiento. Esta limitación, sin embargo, es al mismo tiempo una oportunidad que nos permite concebir a Dios como una instancia suprema que se vuelve hacia nosotros y, por eso mismo, perceptible para nosotros en el horizonte de la experiencia humana.

Las relaciones de Dios con el mundo abarcan el conjunto de la realidad; es decir, lo que la realidad es en sí, en tanto que todo y en cada una de sus partes. Es así como Dios participa de todos los aspectos de la realidad, por eso es verificable en nuestras experiencias individuales, es decir, parciales, del mundo, de la vida y del ser. Quien se interese por la cuestión de Dios no tiene otro remedio que plantearse también la cuestión del sentido o sinsentido de esta experiencia de la realidad. No es únicamente el ser de Dios lo que se cuestiona desde los días de Nietzsche; es la pregunta sobre la realidad lo que se hace prioritario para nosotros. El debate sobre el nihilismo, como ha demostrado Küng, reclama nuestra atención sobre la necesidad de distinguir estos dos niveles del problema. Sin perder de vista la implícita dimensión teológica de la realidad, es necesario, como demuestra Küng, comenzar, metodológicamente hablando, por la cuestión de la realidad como tal.

Otro de los servicios prestados por el nihilismo fue demostrar que la posición que cada uno adopta respecto a la realidad que habita no puede ser tratada en el plano de la razón abstracta u objetivadora. Ningún ser humano pensaría jamás en negar su ser, su identidad o su biografía mediante un acto de distanciamiento intelectual como se niega por lo común la existencia de Dios. Ninguno de aquéllos para quienes la cuestión de Dios es sólo un asunto que se niega o se afirma negaría su propia existencia mediante la pura razón. Lo quiera yo o no, estoy obligado a afirmar mi propia existencia o identidad. Puedo incluso poner fin a mi vida física, pero no puedo negar sin más, intelectualmente, su existencia. Disponer de mi vida o conservarla; acep-

tar o rechazar mi existencia; ordenar mi forma de vivir o negarme a hacerlo; encontrar sentido a mi futuro o ver sólo un caos carente de significado, son todas opciones reales para mí; por el contrario, negar intelectualmente mi existencia no es una opción real. Dicho en otros términos, vivir y actuar en concreto, aun en sus expresiones más negativas, presupone tomar partido, incluso inconsciente o irreflexivo, por mi propia existencia. Lo mismo vale para la realidad que me rodea, para la historia de mi área cultural y para el mundo en que vivo. No existe el punto neutral de Arquímedes desde el que empezar a pensar desnudo de compromisos previos. Por mucho que rechace o condene la realidad de mi entorno y la historia que me ha formado no puedo negarlas o apartarlas como muchos creen poder negar o apartar sencillamente a Dios.

Para nosotros, el pensamiento es el resultado de procesos individuales o colectivos, caracterizados por la aceptación o el rechazo; así, contrastamos las experiencias de lo que aceptamos como dado y lo que nos negamos a aceptar. Tales experiencias demuestran hasta qué punto se construye nuestro pensamiento sobre decisiones previas. Por eso, son muchos los que encuentran un sentido a la vida en la pobreza, el dolor y la renuncia, porque han aceptado la vida, su propia vida, en un acto implícito y previo de esperanza. Otros, por el contrario, no son capaces de encontrarle sentido a la vida, aun en la opulencia y el placer, porque no han podido realizar ese acto de esperanza. Bien pensado, incluso el rechazo escéptico a tomar partido, el *pathos* de la objetividad y la pasión por la crítica revelan sus raíces en una aceptación implícita y previa de la realidad. Küng llama la atención sobre una «actitud esencial» de innumerables matices que se manifiesta en el debate nihilista como posición intermedia entre una coherente «desconfianza esencial» y una «confianza esencial» (S. 485-89; páginas 438-41). No obstante, cuando se adopta la alternativa nihilista, excluyendo tal posición intermedia, la «confianza esencial» y la «desconfianza esencial» no son opciones equiparables; sólo quienes están preparados para someterse positivamente a la realidad son capaces de reconocer y juzgar esa realidad desde dentro. Sin una base de confianza, ningún niño puede crecer sano; sin confianza se hace imposible la salud de la humanidad (S. 502-10; págs. 453-60). Toda ciencia, todo acto de pensamiento racional supone, como dice Popper, un «creer en la razón» (S. 511; págs. 461). Por eso no hay fundamentos para afirmar que el sí y el no, la afirmación o la negación de la realidad están en tablas.

En la distinción y correlación entre la «realidad» y «Dios» descansa, a mi parecer, la novedad del enfoque de Küng. El aspecto de la correlación, sin embargo, es tan importante como el de la distinción. Puesto que Dios se nos revela a sí mismo como la lógica interna de

nuestra realidad, aprenderemos a tratar con la cuestión de Dios cuando aprendamos a tratar con la realidad. Nuestra manera de afrontar la propia vida prefigura la manera en que afrontaremos el ser de Dios. Sin referencia a nuestra propia realidad es inconcebible afrontar responsablemente la cuestión de Dios desde la perspectiva hermenéutica. Así como el concepto material de «realidad» se reduce a una cáscara vacía cuando la abstraemos de nuestra experiencia concreta al relacionarnos con ella, una afirmación objetiva de la existencia de Dios como «instancia suprema omnideterminante» se convierte en un vacío léxico cuando la abstraemos de su correlación con la experiencia concreta del hablante y del receptor. Por eso resulta obligado referirse a las nociones de causa fundamental, base fundamental y meta fundamental en la experiencia concreta e inmediata de la realidad cuando discutimos sobre la causa esencial, la base esencial y la meta esencial como realidad suprema y omnicomprensiva del cosmos, de los humanos y del mundo que los rodea. Se trata de un estudio oblicuo e indirecto que se acerca a la realidad de Dios a partir del sentido individual y singular que encontramos en tales experiencias[28]. Cuando se plantea la cuestión de la existencia de Dios debe quedar patente cuál es nuestra posición ante la realidad como tal. Así, en la cuestión de Dios como en la cuestión de nuestro trato con la realidad como tal, aparece una doble estructura de significado y de verdad. Es la dialéctica del objeto-orientado *versus* las perspectivas de un hablante y de un oyente igualmente orientados; de la revelación hermenéutica desde dentro y la deducción lógica desde fuera; de la toma de posición afirmativa opuesta a la indecisión del juicio aplazado. Tal tensión es parte esencial del argumento[29]. La secuencia lógico-formal de las proposiciones funciona en la argumentación de Küng como una invitación simultánea[30] a los lectores y oyentes a reconocer las consecuencias del significado para su propia experiencia y a interpretarlas según las categorías de fidedigno o no fidedigno.

---

[28] W. Pannenberg hace bien en preguntarse si Dios puede ser verificable dentro de la estructura de nuestra realidad (*Systematische Theologie,* vol. 1, Gotinga, 1988, págs. 175 y ss. *et al.*). Habla de las «implicaciones del significado» en nuestra experiencia que pueden ser tematizadas explícitamente en las afirmaciones religiosas.

[29] Por ejemplo, el pensamiento de una cadena infinita de causas que contiene su propia refutación pertenece al argumento, como una conclusión, lógica inmediata en el mismo grado que el pensamiento que sostiene que el argumento formal sólo convence cuando adopta la forma de una generalización de la experiencia concreta.

[30] Küng sitúa su método de verificación entre un criterio «empirista» y un criterio «hermenéutico general»: el primero demandaría una prueba empírica del ser de Dios, el segundo se contentaría con establecer que «Dios» y «Dios existe» puedan tener sentido. Küng busca un «conocimiento de Dios fundamentado en la experiencia». Lo que quiere lograr con ello no es una deducción estricta a partir de una experiencia absolutamente evidente, sino una «iluminación clarificadora de la siempre problemática experiencia que invita al hombre a adoptar una decisión positiva» (S. 604 y ss.; págs. 550 y ss.).

Estas consideraciones bastante abstractas nos han apartado por un momento de la argumentación de Küng. Es hora de afrontar el núcleo de su argumento en *Does God Exist?* (S. 607-40; págs. 552-84) o en el pasaje de sus *Twenty-four Theses* que hemos citado al comienzo de este artículo. En el examen anterior nos hemos acercado a este argumento desde dos lados. Uno está representado por lo que Küng llama «la razonabilidad interior», ejemplificada en las «razones del corazón» de Pascal. Esta razonabilidad interior se opone a cualquier acercamiento desde fuera; sin embargo, está abierta a un acercamiento hermenéutico desde dentro: su verdad es accesible a la razón gracias al esclarecimiento hermenéutico de las complejas experiencias que proporciona la vida humana. Al lado opuesto, hemos visto cómo Küng apela a esta razonabilidad precisamente en una situación comunicativa en la que la proposición «Dios existe» ha perdido verosimilitud. Desde fuera, parece que ya no podemos basarnos en la aparente claridad y evidencia que esta proposición tuvo en la cultura premoderna. De forma que debemos remitirnos a una «razonabilidad interior» que, sin embargo, ha de ser comunicable, pues hunde sus raíces en una experiencia esencialmente común. Podemos, pues, sumar los resultados de la crítica y el pensamiento modernos. No es sólo la respuesta «Dios existe», sino la propia cuestión de Dios lo que ha estado a punto de desaparecer con el advenimiento del ateísmo. Debemos agradecer a Nietzsche su impagable servicio al explicar el carácter radicalmente cuestionable de la realidad en sí que se desprende del desarrollo del pensamiento moderno. La pregunta sigue en pie ¿puede manifestarse este carácter cuestionable de la realidad no sólo como resultado de un proceso sociocultural, sino también como resultado inmediato de la experiencia personal en el horizonte de una tal razonabilidad interior? Para Küng resulta evidente que pese a todos los esfuerzos por afirmar lo contrario, ni los seres humanos ni su mundo pueden encontrar una explicación adecuada dentro de sus propios límites. Esta concepción se manifiesta precisamente en quienes aceptan la realidad en un acto radical de confianza; en ellos y a través de ellos. Confianza significa precisamente una renuncia a las seguridades aparentes y una apertura radical a la eventualidad de decepción, venga ésta de donde venga. De nuevo arribamos al punto de inflexión que representa el nihilismo. En palabras de W. Weischedel: «Cualquiera que se proponga afrontar la cuestión de Dios filosóficamente en nuestra época debe contar con la situación en que ésta se encuentra; él mismo debe situarse en el punto cero, porque únicamente en ausencia de toda seguridad puede surgir de una forma nueva la verdad»[31].

[31] Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, «En esta pregunta, el cuestionador se sitúa a sí mismo en una posición especial. Él es parte integrante del universo de los se-

D. *¿Sí a Dios?*

Este partir de cero es lo que lleva a cabo Küng al totalizar la cuestión traduciéndola al plano de nuestra identidad contemporánea, de nuestro legado histórico y de nuestras expectativas futuras. Se reconoce aquí la alusión a las tres preguntas clásicas de la filosofía: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos? (S. 619 y ss.; página 563 y ss.)[32]. Cuando se rastrean sus raíces más profundas, estas preguntas nos revelan dimensiones que Küng designa mediante la referencia a la *realidad como un todo* sirviéndose de los términos «fundamento primario», «sostén primario», «meta primaria», en definitiva, el «ser en sí» de la realidad como un todo (S. 622; pág. 566) y, después, con referencia al *ser en sí de los humanos* con términos como «fuente primaria», «significado supremo» y «esperanza omnicomprensiva»; en definitiva, el «ser en sí» de mi vida en particular (S. 623; pág. 567). Los términos «fundamento», «sostén» y «meta», como los términos «fuente», «significado» y «esperanza» dan expresión a la radical contingencia de nuestro ser en el mundo; con el término «ser en sí», tomado de la tradición metafísica, Küng designa el fundamento existencial de esta contingencia[33]. Desde un punto de vista hermenéutico, queda claro que tales nociones no pueden reducirse a ningún otro término esencial. Juntas articulan tensiones específicas de nuestra experiencia de la realidad como un todo y de la historia de nuestra propia vida; tensiones de la experiencia en las que podemos reconocer a Dios

---

res, de los que es un ser muy particular en la medida en que puede poner ese universo en cuestión. Cuando se pregunta por la totalidad se está preguntando por sí mismo como miembro cuestionador de esa totalidad. Por eso, la pregunta adquiere una importancia decisiva para conocerse él mismo y su forma de concebir la totalidad; en pocas palabras, para conocer si es posible establecer hipótesis sobre Dios como base del ser en su totalidad o si, por el contrario, esto resulta imposible para el pensamiento humano. Dicho en otros términos, ¿la situación humana es sin remisión posible la de una ausencia de Dios *(Gottverlassenheit)*, una situación que no podemos cambiar, a la que sólo cabe recibir con entusiasmo, soportar con estoicismo o llorar con dolor, o bien cabe la posibilidad, incluso en nuestro mundo moderno, de entonar el *De profundis*? (pág. XVIII).

[32] *Vid.*, por ejemplo, el principio del prefacio al *Prinzip Hoffnung* de E. Bloch: «¿Quiénes somos nosotros? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué es lo que esperamos? Muchos se sienten confusos. La tierra tiembla bajo sus pies: no saben ni por qué están ni cuál es su origen. Ésta es la condición de la ansiedad que al concretarse se convierte en miedo.»

[33] Antes de que la crítica racionalista denunciara esta forma de hablar como «ensalada conceptual» (*vid.* H. Albert, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburgo, 1979, pág. 82) se solía tomar en consideración este tipo de argumentos. Albert no ha captado en absoluto la complejidad hermenéutica de una definición verdaderamente adecuada de la noción de «Dios».

como realidad que todo lo define. Son estas tensiones de la experiencia las que confieren significado a la fórmula vacía «realidad que todo lo define». En este punto convendría notar que gracias a K. Marx vemos la realidad en la dimensión práctica de nuestros actos dentro de su contexto social. La cuestión de Dios implica, pues, una práctica ética como dimensión intrínseca de nuestra forma de vivir.

El resultado de este complejo argumento no es una demostración concluyente, sino un examen razonable y una confirmación [34]. No por ello deja de ser «problemático» afirmar la existencia de Dios, ya que el proceso de verificación indirecta en la experiencia continúa abierto a aquellas otras experiencias que hablan contra esa existencia. Las condiciones prerreflexivas y precientíficas desempeñan un papel no del todo analizable en nuestro camino hacia una aceptación positiva de la realidad como un todo y hacia la aceptación de nuestra vida en particular; así, también cumplen su papel en nuestro proceso de decisión en contra o a favor de la existencia de Dios. Estamos condicionados por actitudes y decisiones previas muy anteriores al momento en que comenzamos a interrogarnos o a formular argumentos. Por esa razón, el método de la verificación indirecta no obliga, simplemente invita; no es enfrentarse a la prueba irrefutable de una afirmación obligada, sino simplemente plantar cara a un problema ineludible que requiere una decisión.

¿Cómo ha de comportarse, entonces, el hombre que se interroga? Küng introduce aquí las nociones de «confianza», «fe» y «decisión»; nociones voluntaristas que no necesitan ser racionales o que al menos no pueden deducirse a partir de fundamentos racionales. Diremos más sobre el particular, pero ahora nos interesa otra pregunta: ¿cómo entender la relación entre argumento y contraargumento en esta situación? El proceso de verificación propuesto por Küng es indirecto en dos sentidos: 1) la meta inmediata de la verificación no es la existencia de Dios como tal, sino sólo el carácter legítimo de la aceptación de esa existencia; 2) la meta de la verificación no es una afirmación irrefutablemente correcta, sino la aceptación de una razonabilidad interior y de un fundamento verosímil de la fe. Küng escribe: «Las proposiciones sobre Dios se verifican y atestiguan en los antece-

[34] Esta posición puede ser aceptada por aquellos filósofos que no sostengan que toda argumentación de la existencia de Dios es imposible o carece de sentido. Así, K. Jaspers, en *Der philosophische Glaube*, Múnich, 1963, pág. 34, escribe: «Las pruebas de la existencia de Dios no tienen por qué ser superfluas porque hayan perdido su carácter estrictamente demostrativo. Por el contrario, continúan sirviendo como la certificación (*Vergewisserung*) de la creencia. Representan formas de pensamiento que, cuando son genuinas, enfrentan al pensador con la autoconvicción del acontecimiento más profundo de la vida, y que, cuando reflexionan sobre el entendimiento, repiten esta posible experiencia de certificación.»

dentes de nuestra experiencia vital, y no en tanto que deducción concluyente a partir de una experiencia supuestamente obvia que haga innecesaria una decisión por parte del hombre, sino en la forma de un esclarecimiento de la experiencia siempre problemática que invita al hombe y del mundo, relacionadas y convergentes con ambos» (S. 605; pág. 550). Sobre este fondo debemos examinar la forma en que hombre y del mundo, relacionadas y convergentes con ambos» (S. 605; pág. 550). Sobre este fondo debemos examinar la forma en que Küng argumenta. Una vez establecidas sus reflexiones sobre la realidad como tal, procede en tres etapas.

Primera etapa: la cuestión ineludible. «Sin una auténtica trascendencia no puede existir una forma auténtica de trascender la realidad *de facto,* aquí y ahora. Por eso nos afecta la cuestión religiosa, es decir, la cuestión de Dios.» No es sólo la historia de esta cuestión lo que la hace ineludible. Por el contrario, es la observación honrada y desinhibida de los graves problemas que afectan al individuo y a la sociedad. De esta forma, el mundo se mantiene dentro de los confines de su cuestionabilidad última. El mundo en su totalidad y los humanos en particular no pueden fundamentarse en sí mismos, no pueden comprenderse a sí mismos con coherencia y satisfacción, no pueden darse una respuesta definitiva sobre los orígenes, el sentido y la meta de las personas en su individualidad, de la sociedad en la historia o del mundo como horizonte de la humanidad. Es desde el interior de esta radical cuestionabilidad, desde donde se nos pide que contestemos si Dios existe realmente.

Con estos pensamientos Küng no se ha limitado a demostrar que la cuestión de la existencia de Dios es ineludible *de facto;* ha enseñado que es en el mundo y en el terreno de la experiencia humana donde la cuestión se plantea necesariamente con una insistente prioridad. Y no sólo es el terreno donde se plantea la pregunta, sino también donde se encuentran los fundamentos de la respuesta. Y el problema resulta igualmente ineludible para quienes sostienen el argumento negativo. Nadie puede desentenderse de la cuestión del ser de Dios como algo irrelevante. De tal forma que debemos vigilar el terreno y la perspectiva, la orientación del hablante, del oyente y del objeto en las verificaciones indirectas y, a la vez, conducir el argumento sin que se nos escapen las consecuencias prácticas de cada paso; nunca debemos perder de vista la íntima relación entre teoría y práctica.

La cuestión, pues, resulta previa a cualquier proceso reflexivo, a cualquier argumento y a cualquier método de investigación «puramente científico». ¡No podemos separar el método de la persona! Si Dios es, en efecto, la «realidad que todo lo determina» o, lo que es igual, el fundamento de todo, el sostén de la existencia y lo que con-

fiere sentido y dirección a la realidad[35], tiene que estar necesaria e íntimamente relacionado con nuestra experiencia concreta[36]. He aquí la respuesta a las críticas a Küng, según las cuales tales frases no son más que una maraña de expresiones equívocas y absurdas. En tanto que definiciones de Dios, estas expresiones no son el producto de una reflexión abstracta o de una afirmación arbitraria, por el contrario, aluden a nuestra experiencia concreta, a nuestra realidad carente de soporte y dirección adecuados para explicar cuáles son el fundamento, el sostén y la meta de esa experiencia. La cuestión «suprema» se sitúa ante nuestros ojos porque las realidades de la existencia humana reclaman respuestas «supremas», determinantes y plenas de sentido.

Para decirlo de otro modo, en el contexto de la argumentación de Küng, la afirmación «Dios existe» tiene sentido sólo en la medida en que confiere sentido a nuestra experiencia. Küng no siente el más mínimo interés por las construcciones abstractas o por las demostraciones de Dios como tal. Su intención es ofrecer racionalidad a nuestra capacidad *de facto* para hablar de la existencia de Dios según nuestro propio modo de vida. Por eso no comienza su investigación examinando un concepto de Dios, sino analizando la significación de la existencia de Dios para la comprensión de nosotros mismos y del mundo que habitamos, tal y como todo ello se nos revela en nuestra propia historia. Esta historia es ya un elemento constitutivo del argumento; en ese sentido, podríamos decir que Küng define a Dios en función de nuestra realidad y nuestra experiencia, aunque pone buen cuidado en señalar que la plena realidad de Dios es mucho más de lo que semejante definición funcional puede expresar.

Segunda etapa: Dios como hipótesis. Una vez establecida la definición de Dios como «realidad que todo lo determina» y concretada como esclarecimiento hermenéutico de las tensiones concretas de la experiencia humana, Küng construye una relación condicional entre estas tensiones de la realidad experimentada que reclaman una explicación, por un lado, y la existencia de Dios como solución hipotética a la demanda de explicación, por otro. La respuesta preliminar e hipo-

---

[35] «Todo definido» es —como no podría ser de otra manera— una proposición metafórica que debe llenarse de significado a partir de las condiciones concretas de la experiencia.

[36] Al hablar de la «experiencia concreta» quiero decir que los acontecimientos espaciotemporales, concretos y definidos, son el centro de esa experiencia. Esto significa, naturalmente, que no nos estamos refiriendo aquí a experiencias colectivas: ningún acontecimiento individual puede ser experimentado por toda la gente. La aproximación a la verificación indirecta apunta más a una clase típica de experiencias que por supuesto afrontan todos los seres humanos, pese a la singularidad que implica todo acontecimiento individual; las experiencias de este tipo son, por ejemplo, la muerte, el dolor y la frustración, aunque también la alegría, etc.

tética a las preguntas que plantea nuestra experiencia real adopta la siguiente fórmula, siempre *en relación con la realidad* como un todo:

> Si Dios existe,
>
> — El fundamento de la realidad como tal no es, en última instancia, infundado... ya que Dios es, entonces, el principal fundamento de toda realidad...
>
> — El fundamento de la realidad no carece, en última instancia, de apoyo... pues Dios es entonces el principal sostén de toda realidad...
>
> — El desarrollo de la realidad no carece, en última instancia, de dirección... pues Dios es la meta principal de toda realidad...
>
> — La incertidumbre de la realidad entre el ser y el no ser no es, en última instancia, sospechosa de vacío... pues Dios es entonces el ser mismo de toda realidad (S. 622; pág. 566).

Y adopta la siguiente forma *en relación con nuestra realidad personal* como seres humanos individuales, cada uno con su propia historia que, al mismo tiempo, forma parte de la historia de la humanidad.

> Si Dios existe
>
> — Pese a la amenaza de la muerte y del destino, tengo buenas razones para afirmar confiadamente la unidad e identidad de mi existencia humana... pues Dios es también la fuente principal de mi vida;
>
> — Pese a la amenaza del vacío y el sinsentido, tengo buenas razones para afirmar confiadamente la verdad y el sentido de mi existencia... pues Dios es el sentido último de mi vida;
>
> — Pese a la amenaza del pecado y la condenación, tengo buenas razones para afirmar confiadamente la bondad y el valor de mi existencia... pues Dios es la esperanza total en mi vida;
>
> — Contra la amenaza del no ser, tengo buenas razones para afirmar confiadamente el ser de mi existencia humana: Dios es también el ser mismo en concreto de la vida humana (S. 623 y ss.; pág. 567 y ss.)

Estas fórmulas ni ignoran ni refutan los contraargumentos, es decir, la experiencia de la nada, el sinsentido, la falta de fundamento y de dirección del mundo en su conjunto, en la historia de la humanidad y en mi historia personal. La realidad sigue siendo «cuestiona-

ble», pero los contraargumentos no son la última palabra[37]. A pesar de todas esas experiencias contrarias, es posible afirmar la identidad, el sentido y el valor de la existencia humana.

En el contexto de la hipótesis preliminar, la existencia de Dios se presenta como una condición suficiente para nuestras experiencias de identidad, sentido y valor: «Si Dios existe, entonces, se hace posible la condición de que esta realidad incierta exista igualmente» (S. 624; pág. 568). Con esta definición funcional de Dios y su explicación referida a la experiencia, el resultado lógico que conecta la condición (la existencia de Dios) y su consecuencia (la respuesta a una cuestión última implícita en la experiencia) es patente e ineludible. Pero ¿qué se gana en esta etapa? El propio Küng admite que «no podemos concluir de la hipótesis de Dios la realidad de Dios»: «podemos concluir la posibilidad a partir de la realidad, pero no lo contrario». A estas alturas no se ha probado de forma concluyente ninguno de los aspectos del argumento. La realidad de la experiencia evoca la cuestión de la realidad de su fundamento (¿existe Dios como fundamento posible del ser?), pero la ambivalencia de esta realidad (exactamente, su contingencia) hace imposible una deducción necesaria. La pérdida del sentido y la radical cuestionabilidad del ser no son experiencias menos evidentes que la presencia de sentido y de certeza. Sin embargo, tampoco son decisivas; el ateísmo no puede ser ni probado ni refutado (S. 625; pág. 568). ¿Quiere esto decir que Dios continúa siendo una mera hipótesis?

Parecería que al admitir esto último, es más, en todo el argumento hipotético, Küng no ha prestado un gran servicio a su causa, alejándose de una vez para siempre de la posibilidad de aportar racionalidad a la fe en Dios o al acto de hablar de Dios en el terreno del discurso científico. La respuesta a esta objeción se encuentra en la tercera etapa.

---

[37] Uno de los elementos no resueltos en la argumentación de Küng es precisamente la relación entre argumento y contraargumento. El subraya que los argumentos contra la ausencia de sentido de la realidad no quedan refutados de una vez por todas por la experiencia positiva del significado y del valor. ¿Por qué si no? ¿Es que son sencillamente más débiles en su poder de convicción o es que de hecho quedan absorbidos por la demostración positiva? El significado del asunto en cuestión se puede ilustrar con la ayuda de tres preguntas: 1) ¿Quiere decir Küng que la cuestionabilidad de la realidad nos fuerza a afrontar la cuestión aunque no nos ofrezca respuestas, o concluye con el argumento teológico-trascendental que afirma que la cuestionabilidad en sí misma implica la posibilidad de una respuesta?; 2) ¿Demuestran las experiencias negativas como la muerte, el mal, etc., que la afirmación de la existencia de Dios está siempre amenazada por estas pruebas en contra, o son ellas precisamente las que nos conducen a creer en esa existencia como única salida posible al problema que nos plantean?; 3) ¿Son los contraargumentos simples premisas de una falsificación indirecta pero no concluyente, o forman parte, desde una perspectiva hermenéutica alternativa, junto con las experiencias positivas, de una verificación indirecta de la existencia de Dios?

Tercera etapa: La razonabilidad interior de la decisión Es ahora cuando tocamos el núcleo del argumento de Küng. La construcción hipotética ha sido proyectada con el fin de aclarar las consecuencias que conlleva la respuesta a la cuestión de Dios para nosotros, los humanos, y nuestra realidad. La verdad o falsedad de tal respuesta no ha sido probada aún por la argumentación. Pese a la urgencia de la cuestión, nos parece legítima una espera escéptica. Es entonces cuando Küng introduce la clave principal de su argumento: «La existencia de Dios puede afirmarse... sólo en el marco de una confianza enraizada en la propia realidad» (S. 626; pág. 570); lo que, en mi opinión, posee cuatro implicaciones epistemológicas.

1. Küng rechaza por inapropiados los procedimientos objetivos concebidos para ofrecer pruebas concluyentes; significa esto que el método clásico de verificación de la ciencia moderna no es aplicable a la cuestión de Dios. La demostración de la verdad de la existencia de Dios no se legitima apelando al rigor o a la corrección lógica.

2. La renuncia a estos procedimientos no representa una desventaja, sino una oportunidad de ampliar la perspectiva. Desde el punto de vista del método que hemos explicado antes nos encontramos con un procedimiento hermenéutico que pretende descubrir las constelaciones de significado del objeto concreto y del sujeto orientado, dentro de la experiencia humana y del mundo que la rodea. Con tal método, «Dios» se manifiesta como una condición, es más como la condición suprema del ser, que, a su vez, se manifiesta en el auténtico contenido de una completa comprensión de la realidad. La verdad del ser de Dios no se logra como consecuencia lógico-formal de una cadena de proposiciones individuales, sino como un descubrimiento hermenéutico de sentido dentro del contexto de una experiencia completa de la verdad en la realidad como un todo.

Desde esta perspectiva, la coherencia de la construcción cautamente irreal e hipotética «SI Dios EXISTIERA, ENTONCES PODRÍAMOS APORTAR una solución fundamental...» se hace evidente. No estamos ante una conexión proposicional de la lógica formal, sino ante una invitación, un desafío, si se quiere una «apuesta» en el sentido que le da Pascal. En esta construcción se ofrece al lector y al oyente una serie de instrucciones para entender su propia existencia y la del mundo que le rodea, de forma que la existencia de Dios aporta una respuesta a las preguntas radicales sobre el fundamento, el sostén y la meta de esa realidad. «Dios» se ofrece aquí como una hipótesis de guía en el mejor sentido de la palabra, una hipótesis de guía para la acción y el pensamiento. La verdad de la hipótesis no se revela al lógico no comprometido que contrasta la corrección formal de sus proposiciones y de su secuencia, sino sólo a aquellos que se han comprometido a practicarla en la vida. Al contrario que la hipótesis lógi-

ca, la hipótesis de guía revela su verdad actuando; sólo convence a quienes la ven actuar en sus vidas o en la experiencia compartida con otras peersonas.

3. «Confianza» es lo que Küng llama la voluntad de depositar nuestra disponibilidad en una constelación de sentido que reconocemos sin necesidad de objetivación concluyente. Esto es lo que pasa por la mente de Küng cuando afirma que Dios o, más precisamente, su existencia, sólo puede ser aceptada desde la confianza. La neutralidad de la razón cuestionadora no se viola con esta afirmación, lo que ocurre es que queda desenmascarada su condición de mera apariencia cuando se extiende hasta las preguntas supremas. En la perspectiva de un esclarecimiento hermenéutico del sentido existencial, la pretendida neutralidad de la razón no es otra cosa que la ausencia de la voluntad de consentimiento y, por tanto, un pretexto para disfrazar el rechazo. Es imprescindible atender al significado preciso del concepto de confianza en este contexto. No es que Küng añada al conocimiento ninguna cualidad nueva o irracional para completar o dirigir el proceso de comprensión. Por el contrario, llama nuestra atención sobre la relación intrínseca entre entendimiento y confianza, demostrando que la «confianza» forma parte de la estructura de la comprensión y que ésta es una dimensión genuina de aquélla [38]. La confianza y su fundamento se deben concebir recíprocamente; sus relaciones se revelan al conocedor confiado como una unidad fundamentada en el objeto de la confianza.

Para Küng, la disposición a comprometerse uno mismo es un aspecto intrínseco de cualquier forma de entendimiento. Por eso puede comenzar estudiando la función de la confianza en tanto que aspecto de nuestro encuentro con la realidad inmediatamente experimentada en todas sus dimensiones. Al hacerlo así habla de «confianza esencial» como afirmación básica y universal de un compromiso con la realidad como tal. Sólo en un segundo paso considera la confianza en Dios, sirviéndose del término «fe» para expresar la confianza esencial y radical que encuentra su fundamento último en Dios. Como toda confianza esencial, la fe no es un sustituto de la cognición, sino una parte de la estructura de la cognición misma.

4. Estas interconexiones explican por qué para Küng el sí o el no al sentido de la realidad y al ser de Dios no tienen la misma situación.

---

[38] San Agustín describe la creencia como un «pensar con aprobación» (*cum assensione cogitare*). La frontera para él no pasa entre creencia y pensamiento, sino entre falso pensamiento, por un lado, y pensamiento adecuado, por otro, es decir, pensamiento con fe. Un análisis más profundo de esta noción podría ayudar a esclarecer que la moderna oposición entre «pensamiento» y «creencia» no es en absoluto el único modelo posible para expresar la relación entre ambos conceptos.

En el proceso mismo de un pensamiento que se afirma en la realidad se manifiesta la razonabilidad de esa afirmación. Y, al contrario, negarse a practicar un pensamiento afirmador conlleva la evocación del pensamiento antes de alcanzar el terreno de la crítica; en este caso es imposible un encuentro sin prejuicios con el sentido de la realidad[39]. Por contraste, en el sí a Dios se asienta el fundamento último de la confianza en la realidad. Creer en la existencia de Dios es coherente con la esperanza en la realidad como tal, ya que cada comunicación de sentido extrae a la luz su propio fundamento[40]. «Como confianza esencial que es, la fe en Dios sugiere la condición de posibilidad para una realidad incierta» (S. 628; pág. 572).

Debemos subrayar una vez más que estas explicaciones no deben considerarse un nuevo tipo de demostración concluyente. Se limitan a describir, *prima facie,* la experiencia de alguien que afirma la fe y la confianza. Las ventajas o desventajas relativas de una respuesta positiva o negativa se esclarecen sólo indirectamente dentro de un contexto intrínseco de sentido. Significa esto que las posiciones alternativas son tan poco refutables como probables; en el mejor de los casos, se pueden analizar para desentrañar su coherencia interna. A ello se refiere Küng cuando habla de una «racionalidad o razonabilidad interior».

En las tres proposiciones siguientes trataré de dilucidar con mayor claridad el sentido de esta «racionalidad interior».

1. La confianza esencial debe contener en sí su propia racionalidad, pues en otro caso podría revelarse una irracionalidad en última instancia. En su carácter esencial no puede ser el resultado de un acto justificativo previo, pues entraría en una espiral regresiva infinita. La confianza se revela entonces parte potencial de un auténtico acto de voluntad de saber: la disposición a aprender implica necesariamente una actitud esencial de apertura, en la que no se excluye *a priori* la posibilidad de decepción, pero en la que tampoco es *a priori* inevitable.

2. La actitud de confianza descansa en experiencias y nociones

---

[39] En este caso, es probable que no se alcance una percepción irreversible de la radical cuestionabilidad de la realidad. La persona que crea puede sentirse mucho más defraudada que quienes se sitúan abiertamente en el campo de la indecisión o del escepticismo. No hay que excluir, pues, que Nietzsche, por ejemplo, haya depositado más confianza en la realidad que muchos de sus oponentes. No nos atañe a nosotros decidir sobre este punto: ¡sólo Dios ve en los corazones de los hombres! El argumento de Küng es una llamada a la conexión fundamental entre la búsqueda de sentido y el acto de confianza; su intención no es establecer juicios empíricos sobre la creencia o la incredulidad en los casos individuales.

[40] Por tal razón Küng no excluye la posibilidad de una creencia implícita en Dios.

que pueden ejemplificarse en relación con los fundamentos del significado. Las experiencias como tales, sin embargo, son singulares y biográficamente únicas, pese a sus estructuras comunes desde el punto de vista analógico; en pocas palabras, son comunicables pero no se pueden universalizar en abstracto sin perder contenido y fuerza persuasiva. Por tal razón, no sirven como premisas de un argumento lógicamente concluyente[41]. Es lo que quieren decir Pascal, con sus «razones del corazón», y Küng con la «razonabilidad interior».

3. Esta racionalidad «interior» que descansa sobre la experiencia concreta sobrepasa todos los intentos de confinar la discusión a los aislados límites del discurso puramente teórico. De nuevo estamos ante la experiencia concreta, biográficamente singular, y no ante una generalización abstracta o experiencia vacía y esquematizada. Tales experiencias sólo pueden articularse en juegos lingüísticos específicos relativos a la concreta práctica de vida. Su transposición al discurso teórico implica una pérdida de significado. Así se explica que sólo quepa plantear en abstracto la cuestión de la verdad después de oír lo que tiene que decir la experiencia concreta. Así, la racionalidad «interior» permanece dentro de la tensión de la estructura del SI... ENTONCES de nuestro pensamiento; imposible convertirla en verdades autoevidentes y concluyentes. La fe en Dios no puede trascender definitivamente en esta vida los límites de un experimento vivo.

De estas consideraciones se desprende con toda claridad que «confianza» y «confianza esencial», aunque hundan sus raíces en la psicología empírica[42], son utilizadas por Küng en un sentido antropológico y epistemológico mucho más profundo. Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, no hay duda de que la «confianza» es una forma de cognición; eso sí, muy distinta al ideal predominante en el discurso de la racionalidad científica, con sus normas de verificabilidad empírica directa, y de repetición y cuantificación. La confianza es una disposición razonable a depositar nuestra esperanza y a comprometernos con verdades que no son evidentes en sí, demostrables o científicamente verificables; verdades atestiguadas por experiencias concretas de significado en actos no repetibles y que no son susceptibles de generalización (S. 510-25; págs. 461-73). Desde la problemática nihilista, por otra parte, lo que se baraja es un esquema heurístico completo y esencial de la forma positiva o negativa en que interpreta-

[41] El mejor ejemplo de este tipo de racionalidad es el del amor que se sitúa por encima del conocimiento y la convicción de que uno o una de mis semejantes me quiere realmente, que me desea todo el bien y de que él o ella quiere compartir la vida conmigo.

[42] Küng no tiene la intención de desarrollar una psicología comprensiva de la confianza; su incursión en el mundo de la psicología desarrollista sólo busca ofrecer cierta «concreción» (S. 502-10; págs. 453-60).

mos las experiencias y reaccionamos ante ellas. Esta confianza en el contexto de la cuestión de Dios significa disposición a comprometernos con un esquema interpretativo, en el que realidad y humanidad, y más específicamente nuestro propio ser, se revelan definitivamente inteligibles y susceptibles de afirmación porque hunden sus raíces en el propio ser de Dios.

Llegados a este punto se nos podría preguntar qué nos otorga el derecho a explicar la radical cuestionabilidad de la realidad mediante la hipótesis de la existencia de Dios. ¿No sería esta hipótesis una cómoda huida para quien no puede o no quiere vivir en el escepticismo absoluto, en la negación de sentido intrínseco, en la no fundamentación de las normas éticas? Los teólogos protestantes tienden a abandonar la discusión en este punto, contentos con afirmar que el fundamento de la existencia de Dios no puede ir más allá de la proclamación de su propia palabra a la humanidad[43]. Küng, que viene de la tradición católica, insiste, por el contrario, en que los creyentes deben hacer frente a esta crítica y darle una respuesta razonable. Su respuesta encuentra expresión en las categorías de Dalferth. Son los hechos básicos de carácter óntico, ontológico y antropológico, los interrogantes sobre la meta y el significado, las reglas de conducta y sus orígenes, lo que nos impulsa a plantear la existencia de Dios al menos como pregunta. Hacerlo es, sin duda, echar un jarro de agua fría sobre la provocadora confesión de fe cristiana. Por el contrario, una discusión seria del asunto a este nivel revela el punto de intersección donde tanto la pregunta como la respuesta tienen su contexto esencial.

Estamos ante una tensión dialéctica entre construcción y reconstrucción de nuestro concepto de Dios, una tensión entre las funciones designativa y predicativa del habla sobre Dios. Antes de entrar en este discurso sobre su existencia es necesario que identifiquemos lo que queremos decir con la palabra «Dios». Su definición como «realidad que todo lo determina» es una construcción inicial; en el proceso de la discusión posterior se reconstruye hermenéuticamente el concepto, precisado y cargado de sentido gracias a la relación establecida con la experiencia. En este proceso, debemos tener el más exquisito cuidado para llevar a cabo la reconstrucción de tal forma que el Dios

[43] I. U. Dalferth ejemplifica esta tendencia. Partiendo de unas consideraciones preliminares muy diferenciadas llega a una conclusión que no establece diferencia alguna: «Que exista algo, que exista más de una cosa, que esa pluralidad exista como una multitud de objetos en el tiempo y el espacio, y que entre tales objetos existan seres que poseen la facultad de conocer el hecho de existir... todo eso nada dice sobre la existencia de Dios o sobre la verdad de la proposición «Dios existe». En definitiva, ellos hablan sólo para sí mismos. La convicción de que Dios existe, que encuentra su expresión en la afirmación cristiana de su existencia, no tiene su origen en los hechos fundamentales de carácter óntico, ontológico o antropológico, aunque estos hechos hagan inevitable que hablemos de Dios» (*Existenz Gottes,* pág. 169).

resultante corresponda a las urgentes necesidades que plantea la cuestión de Dios, sin por ello convertirlo en el producto utópico de nuestras ansiedades y fantasías de grandeza y de poder. ¡Dios debe seguir siendo Dios! Tal tensión entre construcción y reconstrucción del concepto de Dios garantiza que nuestro hablar de Él se mantiene en un contexto en el que el problema de la razonabilidad interior entra en el proceso de verificación como elemento crítico. Esto significa: 1) que la pregunta y la respuesta se formulan de modo comprensible para los hombres y las mujeres contemporáneos; 2) que ambas se formulan como si no estuvieran limitadas por un sistema concreto de creencias; y 3) que se pueden plantear preguntas críticas a las concepciones históricas de Dios. La distancia entre una razonabilidad interior, auténtica y convincente, y un pensamiento tristemente ideológico es corta. El discurso apropiado sobre la existencia de Dios es sólo posible cuando la afirmación de Dios se contrasta continuamente con la cuestionabilidad radical de la vida humana y de nuestra realidad. De otra forma, Dios no sería Dios.

E. *«Dios existe»*

La argumentación de Küng tiene como meta afirmar que «Dios existe». ¿Qué quiere decir esta proposición? En vez de repetir las explicaciones del propio Küng, propongo aportar en este momento mis propias reflexiones sobre esta controvertida proposición teológica, que, en líneas generales y según mi opinión, son perfectamente compatibles con el pensamiento de Küng.

No cabe duda de que afirmar la existencia de Dios es sólo analógicamente comparable a afirmar la existencia de las cosas en nuestra esfera de realidad. Directamente comparable es la intención por parte del hablante: la afirmación de la existencia plantea el discurso sobre Dios en el contexto ontológico de forma expresa. Este propósito contradice cualquier intento de funcionalizar o fundamentalizar los conceptos. Funcionalizar un concepto sería reducirlo a uno cualquiera de los contenidos significativos que pueden explicarse en un plano inmanente, es decir, en el mundo[44]. Fundamentalizar un concepto sería excluirlo de cualquier reflexión filosófica sobre la realidad como un todo. Lo que se afirma que existe no puede quedar reducido a la causalidad, a la estructura de valor o a los fundamentos razonables de ninguna otra entidad existente. Así, la afirmación de la existencia resiste todo intento de ver a Dios como un mero aspecto, una legitima-

[44] Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se interpreta a «Dios» como la clave del amor, la humanidad, la finalidad, el poder incomparable, el incondicional imperativo moral, la experiencia de los límites últimos y de la contingencia, etc.

ción inmanente o una dimensión profunda, por ejemplo, del carácter «total» de la realidad empírica. La posibilidad real de nihilismo demuestra que nuestra comprensión de la existencia del mundo que nos rodea se modifica cuando afirmamos la existencia de Dios.

Con la afirmación «Dios existe», Küng da un paso que ha provocado hasta ahora algunas críticas agudas, especialmente por parte de los teólogos protestantes, quienes objetan que reducir la cuestión de Dios a la cuestión «abstracta» de su mera «existencia» es no tomar en serio la divinidad de Dios. De esta forma, aducen, Dios queda reducido a un ser objetivable en el mismo plano que el mundo y la humanidad. Al rechazar lo que les parece una *Verdinglichung,* esto es, una «reificación» o reducción al estatuto de objeto casi material, citan con énfasis la penetrante observación de Bonhoeffer: *«Ein Gott, den es gibt, gibt es nicht»* (Un Dios que está ahí no es Dios). Küng no tiene inconveniente en aceptar la máxima, a la vez que critica la reducción práctica del ser de Dios a algo que está ahí «como lo están el lago de Ginebra, el Matterhorn o el amor entre dos seres humanos». No obstante, contra una interpretación exagerada de esta frase, Küng aduce una cita del *Geschichten vom Herrn Keuner,* de Bertolt Brecht, en la que a la pregunta de si existe Dios, Herr Keuner responde: «Le advierto que debe considerar si su conducta cambiaría ante la respuesta. Lo único que puedo hacer en su ayuda es decirle que si así fuera usted ya ha decidido. Usted necesita un Dios» (S. 617; págs. 561 y ss.). Basándose en su anterior exposición sobre el ateísmo y el nihilismo, la confianza esencial y la fe, Küng intenta dar a la pregunta de Herr Keuner (¿qué cambiaría en nuestra conducta si Dios existiera?) una triple respuesta positiva (S. 618 y ss.; pág. 562 y ss.). En vez de retomar la respuesta de Küng, adoptaré un camino mucho más abstracto para contestar a la objeción. Quiero llamar la atención sobre dos preguntas que se suelen examinar en el análisis del lenguaje religioso: 1) ¿Cómo identificamos a Dios cuando usamos el término «Dios»?, y 2) ¿Cuál es la naturaleza de la afirmación Dios existe?

Como en el primer paso nos vemos obligados a preguntar si «Dios» es *designator* o *predicator* en el contexto de la afirmación de su existencia. En el primer caso, Dios es el sujeto de posteriores proposiciones: el término se usa aquí como nombre propio o descriptor identificativo. En tanto en cuanto «Dios» es nombre propio, lo puedo utilizar sin necesidad de describir después su persona. En apariencia lo conozco como conozco a Joaquín y a Elisa; lo señalo y lo identifico. Pero, de nuevo, se plantean las preguntas: ¿cómo lo conozco?, ¿cómo he llegado a este conocimiento?, ¿cómo puedo trasladar mi conocimiento de él a la discusión con mi interlocutor... si todo lo que tengo es un nombre propio? Y, al contrario, si uso el término «Dios» como descripción identificadora, ¿debo conocer las suficientes característi-

cas descriptivas para distinguirlo con claridad de otros seres? La cuestión aquí es ¿dónde he adquirido este conocimiento descriptivo previo? Ambos casos exigen una gran cautela. Si insistimos en utilizar el término «Dios» como nombre propio o como identificación arraigada en una determinada tradición religiosa, por ejemplo, la cristiana, corremos el riesgo de romper la comunicación con otras religiones, con los filósofos y con muchos hombres y mujeres de la sociedad secular. Los representantes de otras religiones nombran a su dios de otra forma; los hombres y las mujeres seglares poseen también sus propios nombres para designar la realidad última de sus experiencias personales.

En el segundo caso, el término «Dios» como *predicator* se usa para designar una cualidad identificadora o característica que se predica de un sujeto gramático: «Dios es» puede predicarse de un sujeto que tiene nombre propio en una determinada religión, por ejemplo, «Jehová es Dios», «Alá es Dios». Este uso está muy arraigado no sólo en las distintas tradiciones religiosas, sino también en el diálogo con los no creyentes; tanto los unos como los otros utilizan el término «Dios» sólo en su sentido predicativo. Éste puede ser el caso, incluso, dentro de una comunidad de convicciones en el seno de una religión determinada; el peligro reside en que, después, si se prescinde del uso predicativo podemos dañar la argumentación.

Los usos designativo y predicativo se complementan entre sí. La construcción preliminar de un concepto predicativo de «Dios» es ineludible; sin ella no podemos acceder al proceso nominativo de identificación. Al mismo tiempo, el nombre que designa debe estar siempre cargado de sentido predicativo, como resultado de la continua reconstrucción a partir de las experiencias de sentido que surten el efecto de hacer verificable a «Dios»[45]. A fin de cuentas, los usos nominativo y predicativo coinciden en que «Dios» sólo puede ser definido en última instancia por «Dios» mismo: «Dios» sólo puede ser entendido como Dios.

Veamos ahora la segunda pregunta: ¿cuál es la naturaleza de la afirmación Dios existe? El análisis de las proposiciones sobre la existencia con vistas a las proposiciones sobre la existencia de Dios nos conduce a un complicado estado de la cuestión. Se acepta comúnmente que las proposiciones sobre la existencia sólo tienen sentido cuando lo que se formula son entidades singulares e identificables. Más allá de cuestiones lingüísticas, «las proposiciones sobre la existencia singular» incluyen supuestos ontológicos[46] que sólo se dilucidan en su estructura referencial. Ya en su estudio de 1981, Dalferth

[45] Dalferth, *Religiöse Rede*, págs. 565-96.
[46] Dalferth, *Existenz Gottes*, págs. 100-54.

concluía: «Con la afirmación "Dios existe" estoy postulando en realidad una conexión entre Dios y yo mismo, en la cual cada uno tiene su puesto y se mantiene en una relación abierta a la explicación»[47]. Tres años más tarde, Dalferth amplía su línea de pensamiento, adjudicando una función transcategórica y trascendental a las proposiciones sobre la existencia: tal proposición no añade desde el punto de vista semántico ningún elemento de sentido al objeto; en vez de ello, conecta mi pensamiento y mi realidad entre sí. El «objeto» existente se me plantea como una verdad irreductible[48]. Así, el hablante y lo hablado «están localizados en el contexto de lo existente»[49]; ambos «son en principio identificables de la misma forma»[50]. En términos tradicionales, diré que estamos ante el prodigio evocado por la realización: que la realidad existe, que yo soy yo, que está en mi mano distinguir entre realidad y ficción.

Las proposiciones sobre este tipo de existencia no se dan por supuestas constantemente en nuestro discurso sobre la realidad[51]; de hecho, trascienden, implícita o explícitamente, la dimensión proposicional misma. Consideradas un acto de habla, presuponen un compromiso que afecta al propio hablante[52]. En las proposiciones sobre la realidad como un todo, tal compromiso se nombra implícitamente. En las que tratan de Dios, aparece tematizado directamente. El compromiso ontológico, que ya está en juego en las proposiciones sobre la existencia común, se hace proposicionalmente explícito en las afirmaciones sobre la realidad como un todo. Las afirmaciones sobre Dios se insertan en una tradición de lenguaje canonizado por siglos de uso. El salto desde la descripción no comprometida a la aceptación explícita de la obligación realizada es lo que Küng llama «confianza». Y lo que llama «fe» es la búsqueda radical de esta dimensión comprometida de la confianza en relación con Dios.

Un análisis cuidadoso del argumento de Küng revelaría ciertas

---

[47] Dalferth, *Religiöse Rede,* pág. 591.

[48] Dalferth, *Existenz Gottes,* págs. 124-26.

[49] Dalferth, *Existenz Gottes,* pág. 152.

[50] Dalferth, *Existenz Gottes,* pág. 154.

[51] Dalferth, *Existenz Gottes,* págs. 88 y ss. refiere la tesis de W. V. O., sobre el «compromiso ontológico», según el cual cuando hablamos estamos asumiendo la existencia de los objetos. «En todo acto de habla, el hablante se compromete a sí mismo con la existencia de esos objetos precisos, lo que toma el puesto de las variables lógicas, ya que éstas se establecen cuando la afirmación se traslada a la lógica formal del valor correspondiente al juicio sobre la verdad de la proposición. De manera que cuando se afirma que Dios ha creado el mundo, se está afirmando implícitamente que el mundo existe y que ha sido creado por él, esto es, que no ha nacido de sí mismo o que no ha sido creado por otro ser distinto a Dios. Al decirlo, el hablante se está comprometiendo con una ontología que cuenta con la existencia de Dios.»

[52] Según la teoría de los actos de habla parece correcto hablar de una dimensión ilocutiva de las afirmaciones de la existencia.

preguntas sobre el conocimiento que no se contestan con apelar voluntariosamente a la confianza. La actitud confiada consiste ante todo en la apertura a una cognición comprometida. La confianza es un estar dispuesto a dar un consenso explícito a los fundamentos de la cognición implícitos en la cognición como tal; y es, además, un estar dispuesto a explorar tales fundamentos para dar una dirección al proceso cognitivo, y a formularlos para su expresión proposicional. La referencia a la confianza esencial apunta a su consecuencia inherente: los compromisos implíticamente contraídos en el acto mismo de conocer.

Sobre este fondo recomiendo leer el argumento hipotético de Küng con su formulación «SI... ENTONCES... SERÍA». Sería un error ignorar la situación discursiva del oyente o lector a quien queremos convencer con argumentos[53]: hacerlo resultaría sospechoso de censura moral o de apropiación autoritaria, en vez de aceptar el compromiso de un diálogo abierto[54].

La situación es tan compleja porque un discurso hermenéuticamente razonado a partir del contexto revelado, supone normalmente un acuerdo previo sobre ese contexto. Cuando el hablar es sobre Dios, este acuerdo no puede suponerse, sino que ha de ser construido antes en un contexto de legitimación. Aquí se plantea otra pregunta: ¿cómo se traslada el contexto revelado a un contexto de legitimación y base cognitiva? Küng formula una relación condicional cuyos términos no se relacionan con el oyente-lector de la misma forma. La existencia de Dios es una proposición que necesita ser fundamentada. Contrariamente a las expectativas, sin embargo, aparece en esta relación condicional no como la consecuencia de una premisa, sino como el fundamento suficiente de una serie de consecuencias que pertenecen al conjunto de la realidad. La existencia de Dios se introduce entonces como respuesta a la cuestionabilidad del mundo, en ge-

---

[53] Podrían aducirse como ejemplo las parábolas de Jesús o los cuentos y poemas del folklore, imposibles de entender si el oyente o lector no se prestara de partida a dejarse influir por lo que oye o lee. Tales narraciones evocan contextos que el lector ya conoce, que está dispuesto a aceptar y a dejarse afectar por ellos.

[54] Como ejemplo, la argumentación de K. Barth, quien se refiere a que la palabra única y verdadera de Dios se puede entender y fundamentar en la lógica interna de su discurso. Sin embargo, se muestra incapaz de traducir el argumento a una situación intersubjetiva en la que creyente y no creyente puedan llegar a entenderse al hablar de Dios. De carácter todavía más autoritario es afirmar la existencia de Dios en la forma de una obligación moralista de «concebir» a Dios. Un descuido consciente de la distinción entre «concebir» y «fundamentar» supone no asumir la situación única de la teología, es decir, que su tema, la existencia de Dios, es de naturaleza tal que nunca puede aspirar más que a una verosimilitud razonable, pero que, por la misma razón, no se puede reducir a una cantidad insignificante. Así, en nuestra época no se le ha exigido a ninguna otra afirmación tanto fundamento como a la de la existencia de Dios. Por otro lado, dejando aparte el terreno de la verosimilitud como tal, ningún fundamento resulta más complejo que éste.

neral, y de la humanidad, en particular. No obstante, las consecuencias de esta condición no son empíricamente verificables. Por el contrario, lo verificable desde el punto de vista empírico es precisamente la radical y escandalosa cuestionabilidad de la humanidad y del mundo.

¿Qué es lo que se ha ganado, entonces? Küng vuelve todos los planteamientos argumentativos contra su propia posición y deja al descubierto un callejón sin salida mental. Ha sido él quien ha traído a colación la radical cuestionabilidad de la realidad como resultado de la historia del pensamiento que nos ha conducido hasta la situación actual, y él también ha demostrado la falta de recursos con que la teología ha respondido al problema. Él solo se ha situado en el plano de un raciocinio legitimador que hace imposible un argumento racional. No obstante, ésta y no otra era su intención. Y ello explica por qué ha renunciado a desarrollar una estrategia contraargumentativa que hubiera podido evitar, o al menos disminuir, las consecuencias negativas[55].

La «debacle» resultante lleva a los interlocutores a cambiar el contexto de sus argumentos. ¿De qué forma? Remitiéndose a una observación ya expuesta: que las proposiciones sobre la existencia afectan siempre a la situación del hablante. Aunque no podamos formular la relación en el terreno singular, sí podemos expresarla en proposiciones generales. Y podemos realizarlo en la estructura hermenéutica de un descubrimiento convincente. Ello es posible, sin embargo, sólo para quienes se comprometen abiertamente con la situación a debatir. Para describir esta condición, Küng se sirve de la categoría de confianza: «La existencia de Dios sólo puede afirmarse desde la confianza, cuyas raíces se hunden en la realidad misma» (S. 626: página 570). Nótese que no estamos hablando de «fe», pues Küng no cae en la tautología: «la existencia de Dios se acepta por la fe». La confianza, tal como se entiende aquí, contiene una dimensión hermenéutica. En este contexto, Küng refiere la confianza a Dios sólo en la medida en que Él es el fundamento de la realidad en su conjunto.

Con esta posición Küng da la vuelta a la relación principio-consecuencia. Nada es demostrable, pues quienes no se comprometen con la situación están explícita e ineludiblemente situados en el error. Küng insiste, sin embargo, en que la relación puede ser desentrañada y explicada de forma razonable y positiva. Cualquiera que entienda tal desentrañamiento como una suma de experiencias confiadas considerará que esa confianza es el producto de una fe que contiene en sí

[55] El procedimiento apologético se utiliza aún con frecuencia en teología. Por lo general no se aprecia que tales argumentos sólo prueban su propia debilidad, ya que reducen el espacio de la experiencia y desvían la existencia de Dios a un estrechísimo segmento de la realidad. Como demuestra la famosa parábola de J. Wisdom, semejantes argumentos matan a Dios con sus miles de distinciones y reservas.

su propia razonabilidad. Desde esta perspectiva, los argumentos en favor de la existencia de Dios son invitaciones a confiar en la agudeza del pensamiento comprensivo, que penetra sus propios fundamentos; no hay más... ni menos.

F. *Conclusión: más allá de los límites*

Ya hemos visto que Küng despliega su argumento en favor de la existencia de Dios sobre el fondo de una larga historia de problemas. Uno de los fines que obviamente animan su extensa narración es probar que la racionalidad interior nos mueve a comunicar las experiencias de los otros. Pero, otra de sus metas es el intento de superación de los tres límites clásicos de la discusión teológica tradicional, esto es, las fronteras entre filosofía y teología, entre teología católica y teología protestante, y entre un modelo de pensamiento «científico» y otro «precientífico». Los límites provienen de una tradición histórica, pero se suelen defender en nombre de la lógica estricta o de la claridad conceptual. Dentro de las reglas de estos juegos lingüísticos establecidos, los argumentos toman la apariencia de pruebas o refutaciones concluyentes. No se tiene en cuenta que tales reglas están condicionadas por prejuicios históricos y que, por eso mismo, son reducciones arbitrarias de la enorme complejidad de nuestra experiencia.

1. Küng pretende cruzar los límites que separan filosofía y teología desde la Ilustración, cuando la primera se emancipó de la segunda, adoptando el ideal cartesiano que aspira a un fundamento racionalista para el pensamiento. Como hemos visto, Küng entiende la confianza como una estructura razonable de aproximación a la realidad. También la filosofía contemporánea de la ciencia ha debido aceptar que las relaciones de confianza, interés y disposición a entregar nuestro consentimiento son partes integrantes del acto de conocer y no pueden ser ignoradas *de facto* o metodológicamente excluidas. Desde esta perspectiva, la fe, es decir, «mi esperanza en Dios como confianza genuina, radical y esencial» (S. 629; pág. 572) ha de considerarse un acto de carácter filosófico.

2. Küng intenta derribar la barrera entre las tradiciones teológicas católica y protestante, en sus diferencias frente a la llamada teología natural[56]. El hecho es que en la tradición cultural europea del área oc-

[56] En su análisis de la teología natural, Küng recoge un debate europeo vigente desde los años 50. En el ámbito protestante, el análisis ha estado dominado por la figura de K. Barth. Por contraste, el lado católico fue polémicamente identificado con una estrecha posición racionalista basada en las definiciones del Concilio Vaticano I.

cidental solemos hablar de Dios sin percatarnos de que lo hacemos desde una estructura creada por la tradición cristiana, y sin pensar que fe y confianza son también posibles fuera de nuestro sistema. Con todo, esto no significa que la forma y contenido de la fe queden reducidos a una «filosofía cristiana», sino que la reflexión teológica permanece abierta, sin establecer condiciones previas, al discurso filosófico sobre estas realidades. En el pensamiento no existe un rincón seguro reservado para los cristianos.

3. Küng supera los límites establecidos por la definición racionalista de la ciencia, que la imposibilitan para percibir la confianza y la fe como formas legítimas de pensamiento que subraya su propia actividad. En pocas palabras, apelar a la confianza no es eludir una argumentación seria; ha llegado ya la hora de contar nuevamente con la dimensión práctica y precientífica de toda verdad. Esta dimensión es especialmente importante cuando la verdad es de tal naturaleza que implica consecuencias de alcance para las personas que la reconocen[57].

Küng entiende la proposición «Dios existe» como la suma afirmación de la fe en Dios; una fe que puede, pero no necesita, encontrar fundamento en un sistema concreto de creencias y que, por tanto, no se puede reducir a una actitud de distanciamiento intelectual[58]. Por otra parte, entiende la proposición como la afirmación suma de una problemática que ha moldeado intensamente la historia de la cultura cristiana. La historia de la crítica de la religión no puede ser eludida o reprimida psicológicamente, pues su influjo en nuestra forma de percibir la cuestión de Dios es de una importancia capital. Con tales antecedentes, los argumentos de Küng representan un desafío dentro de la propia iglesia, que invita a hablar a una teología que a menudo no ha sabido tomar seriamente los problemas. Lo que pide el Küng teólogo a las iglesias cristianas es que proclamen su fe en Dios en un lenguaje inteligible a los hombres y mujeres de nuestro tiempo; que establezcan un diálogo con los creyentes de otras religiones y que, junto a éstos y a los no creyentes, trabajen por un mundo más justo y pacífico. Sólo Dios puede proporcionarnos en última instancia el fundamento de la esperanza y del compromiso con un futuro mejor.

---

[57] Para apreciar adecuadamente la argumentación de Küng es preciso remitirse a su referencia al anterior libro *Being a Christian*, en el que aparece el desarrollo original. El argumento no descansa allí en la estructura de una pregunta abstracta sobre el ser de Dios, sino que es un preliminar a la pregunta concreta sobre la creencia en el Dios cristiano. Como la pregunta abstracta, la respuesta abstracta no se atiene a una confianza concreta, en ella, el hecho de creer sirve sólo como preparación para esa forma de fe o de esperanza que se identifica con una religión en concreto, sea ésta la judía, la cristiana o cualquier otra.

[58] Para el teólogo cristiano, el acto de fe en la existencia de Dios representa el resumen más acabado de su creencia en la divinidad de Jesucristo.

Bibliografía

Adams, Robert, «Moral Arguments for Theistic Belief», en *Rationality and Religious Belief,* págs. 116-40. Editado por C. F. Delany, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1979.

Anderson, J. N. D., *Christianity: The Witness of History,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1970.

Aquino, Tomás de, *Summa Theologica,* traducción de los padres de la Orden Dominica Inglesa, Burns, Oates y Washbourne, Londres, 1920.

— *Summa contra gentiles,* traducción de Vernon J. Bourke *et al.,* Nueva York Doubleday, 1956-57.

Attwater, Donald (ed.), *A Catholic Dictionary (The Catholic Encyclopaedic Dictionary),* 3.ª edición, Nueva York, MacMillian, 1958.

Austin, J. L., *Sense and Sensibilia,* Oxford, Clarendon, 1962.

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic,* 2.ª edición, Londres, Gollanoz, 1946.

— *The Central Questions of Philosophy,* Londres, Penguin, 1973.

Bado, Walter S. J., «What is God? An Essay in Learned Ignorance», *The Modern Schoolman,* 42:3-32, 1964.

Barth, Karl, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum (Faith in Search of Understanding),* traducción inglesa de I. W. Robertson, Cleveland, Ohio, Meridian, 1962.

Berman, David, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell,* Londres y Nueva York, Croun Helm, 1988.

Bethell, Tom, «Darwin's Mistake», *Harper's Magazine,* febrero, 70-74, 1976.

— «Agnostic Evolutionists: The Taxonomic Case Againts Darwin», *Harper's Magazine,* febrero, 49-61, 1985.

Bode, E. L., *The First Easter Morning,* Roma, Ediciones del Instituto Bíblico, 1970.

Bonansea, Bernardino M., «The Impossibility of Creation from Eternity According to St. Bonaventure», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 48: 121-35, 1974.

Borne, E., *Atheism,* Nueva York, Hawthorn, 1961.

Bourke, Vernon J., *Augustine's Quest for Wisdom: Life and Philosophy of the Bishop of Hippo,* Milwaukee (Wisconsin), Bruce, 1945.
— *The Pocket Aquinas,* Nueva York, Washington Square, 1960.
— *Will in Western Thought: An Historico-Critical Survey,* Nueva York, Sheed & Ward, 1964.
— *Aquina's Search for Wisdom,* Milwaukee (Wisconsin), Bruce, 1965.
Brown, Colin, *Philosophy and the Christian Faith,* Chicago, InterVarsity, 1969.
Brown, Patterson, «Infinite Causal Regression», *The Philosophical Review,* 35:510-25, 1966. Publicado más tarde en *Aquinas: A Collection of Critical Essays,* editado por Anthony Kenny, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1976, págs. 214-36.
Bruce F. F., *The New Testament Documents: Are They Reliable?,* 5.ª edición revisada, Grand Rapids (Míchigan), Eerdmans, 1960.
— *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament,* Grand Rapids (Míchigan), Eerdmans, 1974.
Buell, Jon A. y Quentin Hyder, O., *Jesus: God, Ghost or Guru?,* Grand Rapids (Míchigan), Zondervan, 1978.
Burrill, Donald R., *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion,* Garden City (Nueva York), Doubleday, Anchor, 1967.
Butler, Joseph, *The Analogy of Religion,* en *The Works of Joseph Butler,* editado por W. E. Gladstone, Oxford, Clarendon, 1896. *The Analogy of Religion* se publicó ya en 1736.
Caldecott, Alfred, *The Philosophy of Religion in England and American,* Londres, Methuen, 1901.
Campbell, George, *A Dissertation on Miracles,* Londres, Tegg, 1762. Reeditado en 1834.
Campbell, Keith, *ANC: A Soviet Task Force?,* Londres, Institute for the Study of Terrorism, 1986.
Chapman, Colin, *The Case for Christianity,* Grand Rapids (Míchigan), Eerdmans, 1981.
Chenu, M. D., *Toward Understanding St. Thomas,* Chicago, Henry Regnery, 1964.
Christian, W. A., *Meaning and Truth in Religion,* Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1964.
Clark, Gordon H., *The Philosophy of Science and Belief in God,* Nutley (Nueva Jersey), Craig, 1964.
Collins, James, *A History of Modern European Philosophy,* Milwaukee (Wisconsin), Bruce, 1954.
— *God in Modern Philosophy,* Chicago, Henry Regnery, 1959.
— «Philosophy and Religion», en *Great Ideas Today,* editado por Robert Hutchins y Mortimer J. Adler, Encyclopaedia Britannica, Inc., págs. 314-72, 1962.
Continuum, volumen de invierno núm. 5, dedicado a la experiencia contemporánea de Dios, 1967.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy,* vol. 5 de *Modern Philosophy: The British Philosophers, Part II, Berkeley to Hume,* Garden City (Nueva York), Doubleday, Image Books, 1964.
Craig, William Lane, *The Existence of God and the Beginnings of the Universe,* San Bernardino (California), Here's Life Publishers, 1979.
— *The Cosmological Argument: From Plato to Leibniz,* Nueva York, Barnes y Noble, 1980a.
— «Philosophical and Scientific Pointers to Creation ex Nihilo», *Journal of the American Scientific Affiliation,* 32:5-13, 1980b.
— *The Son Rises,* Chicago, Moody, 1981.
— *Apologetics: An Introduction,* Chicago, Moody, 1984.
— «Professor Mackie and the Kalam Cosmological Argument», *Religious Studies,* 20:367-75, 1985.
— *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom,* Grand Rapids (Michigan), Baker, 1987.
Daniélou, J., *God and the Ways of Knowing,* Cleveland (Ohio), Meridian, 1957.
Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion,* Oxford, Oxford University Press, 1982.
Davies, Paul, «The Anthropic Principle», *Science Digest,* octubre 1983.
Dawkins, R., *The Blind Watchmaker,* Nueva York, Norton, 1986.
Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum,* 29.ª edición revisada, Freiburg im Breisgau, Herder, 1953.
Dietl, Paul J., «On Miracles», *American Philosophical Quarterly,* 5:130-34, 1968.
Dirscherl, D. (ed.), *Speaking of God,* Milwaukee (Wisconsin), Bruce, 1967.
Dray, William H., *Philosophy of History,* Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice-Hall, 1964.
Edwards, Jonathan, *The Freedom of the Will,* editado por Paul Ramsey, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1957. Publicado por primera vez en 1756.
Ellis, E. Earle, «Dating the New Testament», *New Testament Studies,* 26 (julio): 487-502, 1980.
Empson, William, *Milton's God,* edición revisada, Londres, Chatto y Windus, 1965.
Erickson, Millard J., *Concise Dictionary of Christian Theology,* Grand Rapids (Michigan), Baker, 1986, pág. 58.
Eslick, Leonard James, «What is the Starting Point of Metaphysics?», *The Modern Schoolman* 34 (mayo): 247-63, 1957.
— «The Real Distinction: Reply to Professor Reese», *The Modern Schoolman,* 37:149-60, 1961.
— «Toward a Metaphysics of Creation», *Metaphysical Investigations: A Selection of Lectures Delivered Before the Philosophers' Club of Saint Louis University,* St. Louis, St. Louis University, 1964.
— «The Empirical Foundations of Metaphysics», *Proceedings of the Saint Louis University Philosophy Club,* 1966. Publicado más tarde como «The Negative

Judgment of Separation: A Reply to Father Burrell», *The Modern Schoolman* 44 (noviembre), 35-46.
— «Omnipotence: The Meanings of Power», *The New Scholasticism* 42 (primavera), 289-92, 1968.
— «From the World to God: The Cosmological Argument», *The Modern Schoolman,* 60:153, 1983.
Evans, C. Stephen, *Subjetivity and Religious Belief,* Grand Rapids (Míchigan), Eerdmans, 1978.
Ewing, A. C., *Value and Reality,* Londres, Allen y Unwin, 1973.
Fabro, Cornelio, *God in Exile: A Study of the Internal Dynamics of Modern Atheism from Its Roots in the Cartesian Cogito to the Present Day,* Westminster y Nueva York, Newman, 1968.
Fairbairn, Andrew M., *The Philosophy of the Christian Religion,* Hodder & Stoughton, 1902.
Ferguson, Sinclair B., Wright, David F. y Packer, J. I. (eds.), *New Dictionary of Theology,* Leicester (Inglaterra), InterVarsity, 1988, págs. 274-77.
Ferré, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion,* Nueva York, Scribner, 1967.
Ferré, Nels F. S., *Faith and Reason,* Harper & Brothers, Nueva York, 1946.
Fischer, David Hackett, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1970.
Fisher, George Park, *Manual of Christian Evidences,* Nueva York, Scribner, 1899.
Flew, Antony G. N., «Theology and Falsification» y «Divine Omnipotence and Human Freedom», en *New Essays in Philosophycal Theology,* edición de Antony Flew y Alasdair MacIntyre, Nueva York, Macmillan, páginas 96-99.
— *Hume's Philosophy of Belief,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1961.
— (ed.) *Body, Mind and Death,* Nueva York, Macmillan, 1964.
— *God and Philosophy,* Nueva York, Dell, 1966.
— «Theology and Falsification' in Retrospect» en *The Logic of the God: Theology and Verification,* edición de M. L. Diamond y T. V. Litzenburg, Indianápolis (Indiana), Bobbs-Merrill, 1975.
— *A Rational and Other Philosophical Essays on the Nature of Man,* Oxford, Clarendon, 1978.
— *God, Freedom and Inmmortality,* Buffalo, Nueva York, Prometheus, 1984a. Reedición de la obra publicada en 1976 bajo el título *The Presumption of Atheism.*
— *God: A Philosophical Critique,* LaSalle, IL, Open Court, 1984b. Reedición de la obra publicada en 1966 bajo el título *God and Philosophy.*
— *Thinking About Social Thinking: The Philosophy of the Social Sciencies,* Oxford, Basil Blackwell, 1985.
— «Apologia pro Philosophia Mea» en S. G. Shanker, ed. *Philosophy in Britain Today,* Londres y Sidney, Croum Helm,1986a.

— *David Hume: Philosopher of Moral Science, Basil Blackwell,* Oxford, 1986b.
— *The Logic of Morality,* Oxford, Basil Blackwell, 1987.
— *An Introduction to Western Philosophy*, edición revisada, Londres, Thames y Hudson, 1989.
— y Alasdair Macintyre, *New Essays in Philosophical Theology,* Londres, SCM, 1955.
— y Warren, Thomas B., *The Warren-Flew Debate on the Existence of God,* Jonesboro (Arkansas), National Christian Press, 1977.
— y Vesey, Godfrey *Agency and Necessity,* Great Debates in Philosophy, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
France, R. T., *The Living God,* Downers Grove (Illinois), Inter Varsity, 1970.
— *The Evidence for Jesus,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1986.
Gange, Robert A., *Origins and Destiny,* Waco (Texas), Word, 1986.
Geach, P. T., *God and the Soul,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1969.
Geisler, Norman L., *Philosophy and Religion,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 1974.
— *Christian Apologetics,* Grand Rapids (Michigan), Baker, 1976.
— *The Roots of Evil,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 1978.
— *Miracle and Modern Thought,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 1982.
Gerstner, John H., *Reasons For Faith,* Baker, Grand Rapids (Michigan), 1967.
Gilby, Thomas, *St. Thomas Aquinas Philosophical Texts,* Londres, Oxford University Press, 1951.
Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, traducción autorizada de la tercera reedición, revisada y ampliada, de *Le Thomisme,* Nueva York, Dorset Press, 1956. Publicada anteriormente por Random House.
— «The Idea of God and the Difficulties of Atheism», *Philosophy Today* 13 (otoño): 174-205, 1969. Reimpreso por *Great Ideas Today,* Encyclopaedia Britannica, Inc., 1969.
Green, Michael, *Runaway World,* Downers Grove (Illinois), Inter Varsity, 1968.
Green, Ronald M., *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief,* Nueva York, Oxford University Press, 1978.
Grunbaum, A., «The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology», en *Philosophy of Science,* 61:373-74, 1989.
Habermans, Gary R., *The Resurrection of Jesus: An Apologetic,* Grand Rapids (Michigan), Baker, 1980.
— *The Verdict of History: Conclusive Evidence for the Life of Jesus,* Nashville (Tennessee), Thomas Nelson, 1988. Publicado originalmente (1985) bajo el título: *Ancient Evidence for the Life of Jesus: Historical Records of His Death and Resurrection.*
— «Resurrection Claims in Non-Christian Religions», *Religious Studies,* 25:167-77, 1989a.
— «Jesus's Resurrection and Contemporary Criticism: An Apologetic», *Cris-*

well Theological Review 4.1 (otoño): 159-74, 1989b. La segunda parte de este artículo se encuentra en el vol. 4, núm. 2.

HACKETT, Stuart C., *The Resurrection of Theism: Prolegomena to Christian Apology,* 2.ª edición, Grand Rapids (Míchigan), Baker, 1982.

HARRIS, Samuel, *The Philosophical Basis of Theism,* Nueva York, Scribner, 1883.

HARTSHORNE, Charles, *The Logic of Perfection,* LaSalle (Illinois), Open Court, 1962.

— *Anselm's Discovery,* LaSalle, Open Court, 1970.

— *Creative Synthesis and Philosophic Method,* LaSalle (Illinois), Open Court, 1970.

— y REESE, William L. *Chicago, Philosophers Speak of God,* University of Chicago Press, 1953.

HAYEK, F. A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Routledge y Kegan Paul, 1967.

— *Law, Legislation and Liberty,* vol. 1, *Chicago y Londres, Rules and Order,* University of Chicago Press y Routledge y Kegan Paul, 1973.

HELM, Paul (ed.), *Divine Commands and Morality,* Nueva York, Oxford University Press, 1981.

HERBERG, Will, *Judaism and Modern Man,* Nueva York, Farrar, Straus, 1951.

HICK, John (ed.), *The Existence of God,* Nueva York, Macmillan, 1964.

— *Evil and the God of Love,* edición revisada de Harper & Row, 1977. Publicado originalmente en 1966 por Macmillan.

— y MCGILL, A. C. (eds.), *The Many-faced Argument,* Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God, Nueva York, Macmillan, 1967.

HOBBES, Thomas, *Leviathan,* edición de A. D. Lindsay, Londres y Nueva York, Dent 7 Sons y E. P. Dutton, 1914.

HOLLAND, R. F., «The Miraculous», *American Philosophical Quarterly* 2:43-51, 1965.

HOLMES, Arthur F., *Philosophy: A Christian Perspective, An Introductory Essay,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1975.

HORIGAN, James E, *Chance or Design?,* Nueva York, Philosophical Library, 1979.

HUBNER, Kurt, *Critique of Scientific Reason,* traducido por Paul R. Dixon y Hollis M. Dixon, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

HUME, David, *The Letters of David Hume,* edición de J. Y. T. Greig, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1932.

— *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion,* 2.ª edición de N. Kemp Smith, Edimburgo, Nelson, 1947. Publicado originalmente en 1779.

— *An Enquiry Concerning Human Understanding,* edición de Antony Flew, LaSalle (Illinois), Open Court, 1988. Publicado originalmente en 1748.

HUXLEY, T. H., *Collected Essays,* Londres, Macmillan, 1904.

JAKI, Stanley L., *Brain, Mind and Computers,* Nueva York, Herder y Herder, 1969.

— *The Road of Science and the Ways to God,* Chicago, University of Chicago Press, 1978.

Johnson, O. A., «God and St. Anselm», *The Journal of Religion* 45:326-34, 1965.

Kaufmann, Walter, *The Faith of a Heretic,* Nueva York, Doubleday, Anchor, 1963.

— *Nietzsche: Philosopher, Psycologist, Antichrist,* Nueva York, Meridian, 1966.

Kerkut, G. A., «Implications of Evolution», *International Series on Monographs on Pure and Applied Biology,* vol. 4, Nueva York, Pergamon, 1960.

Keyser, Leander S., *A System of Christian Evidences,* 10.ª edición revisada, Burlington (Iowa), Lutheran Literary Board, 1950.

Kim, Seyoon, *The Origin of Paul's Gospel,* Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1982.

Klubertanz, George, P., *Introduction to the Philosophy of Being,* 2.ª edición, Appleton-Century-Crofts, 1963.

Kübler-Ross, Elisabeth, *On Death and Dying,* Nueva York, Macmillan, 1969.

Küng, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today,* traducción de Edward Wuinn, Garden City (Nueva York), Doubleday, 1980.

— *Eternal Life? Life After Death as a Medical, Philosofical, and Theological Problem,* traducción de Edward Wuinn, Garden City (Nueva York), Doubleday, 1984.

Ladd, George E., *I Believe in the Resurrection of Jesus,* Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1975.

Lacroix, J., *The Meaning of Atheism,* Nueva York, Macmillan, 1965.

Laudan, Larry, *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth,* Berkeley (California), University of California Press, 1977.

Lavelle, Louis, *Evil and Suffering,* traducción de Bernard Murchland, Nueva York, CSC, Macmillan, 1940.

LeFevre, Perry, *Philosophical Resources for Christian Thought,* Nueva York, Abingdon, 1968.

Leslie, John, *Universes,* Nueva York y Londres, Routledge y Kegan Paul, 1989.

Lewis, C. S., *The Abolition of Man,* Nueva York, Macmillan, 1947a.

— *Miracles: A Preliminary Study,* Nueva York, Macmillan, 1947b.

— «On Obstinacy in Belief», en *The World's Last Night and Other Essays,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanivich, 1955.

— *Mere Christianity,* Macmillan, Nueva York, 1960.

— *The Problem of Pain: The Intellectual Problem Raised by Human Suffering Examined with Sympathy and Realism,* Nueva York, Macmillan, 1962.

— *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics,* especialmente caps. 2, 8 y 9, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1970.

Lewis, H. D., *The Elusive Self,* Filadelfia, Westminster, 1982.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding,* edición de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1975. Publicado originalmente en 1690.

LONERGAN, Bernard J. F., *Philosophy of God, and Theology,* Filadelfia, Westminster, 1973.
LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1936.
LUBAC, H. de, *The Discovery of God,* Nueva York, Kennedy, 1960.
LUCAS, J. R., *The Freedom of the Will,* Oxford, Clarendon, 1970.
LUTERO, Martin, *The Bondage of the Will,* edición de J. I. Packer y O. R. Johnson, Londres, J. Clarke, 1957. Publicado originalmente en 1525.
MACKAY, Donald M., *Human Science and Human Dignity,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1979.
— *Science and the Quest for Meaning,* Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1982.
MCINERNY, Ralph M. (ed.), *New Themes in Christian Philosophy,* Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1968.
MCPHERSON, Thomas, *The Argument from Design,* Londres, Macmillan, 1972.
MADDELL, Geoffrey, *The Identity of the Self,* Edimburgo, The University Press, 1981.
MADDEN, Edward H. y HARE, Peter H., *Evil and the Concept of God,* Springfield (Illinois), Charles C. Thomas, 1968.
MAGNUSSON, Magnus y PALSSON, Hermann, *Njal's Saga,* Harmandsworth, Penguin, 1960.
MARSHALL, I. Howard, *Kept by the Power of God,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1969.
— *I Believe in the Historical Jesus,* en la serie «I Believe», Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1977.
MASCALL, E. L., *He Who Is,* Nueva York, Longmans, Green, 1948.
MATSON, W. I., *The Existence of God,* Nueva York, Cornell University Press, Ithaca, 1965.
MIETHE, Terry L., *The Metaphysics of Leonard James Eslick: His Philosophy of God,* Ann Arbor (Michigan), University Microfilms, Inc., 1976.
— «The Ontological Argument: A Research Bibliography», *The Modern Schoolman,* vol. 54 (2 de enero): 148-66, 1977.
— «The Cosmological Argument: A Research Bibliography», *The New Scholasticism,* vol. 52 (primavera): 285-305, 1978.
— «Atheism: Nietzsche», en *Biblical Errancy: An Anlysis of its Philosophical Roots,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 1981, págs. 130-60.
— *Augustinian Bibliography, 1970-1980: With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship,* Westport (Connecticut), Greenwood, 1982.
— *The New Christian's Guide to Following Jesus,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1984.
— *A Christian's Guide to Faith and Reason,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1987.
— *The Compact Dictionary of Doctrinal Words,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1988a.

— Apologist's Corner: «The Christian and Debate», *The LodeStar Review* (noviembre): 2, 1988b.
— «The Universal Power of the Atonement», en *The Grace of God/The Will of Man,* edición de C. Pinnock, Grand Rapids (Míchigan), Zondervan, 1989, págs. 71-96.
— y Bourke, Vernon J., *Thomistic Bibliography, 1940-1978,* Westport (Connecticut), Greenword, 1980.
— Habermans, Gary R. y Flew, Antony G. N. (eds.), *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate,* San Francisco, Harper & Row, 1987.
Mill, John S., *Three Essays on Religion,* 3.ª edición, Londres, Longman, Green, Reader y Dyer, 1874.
Miller, E. L., *Questions That Matter: An Introduction to Philosophy,* Nueva York, McGraw-Hill, 1984, págs. 254-63.
Mitchel, Basil (ed.), *Faith and Logic: Oxford Essays in Philosophical Theology,* Londres, George Allen & Unwin, 1957.
— *Morality: Religious and Secular,* Oxford, Clarendon, 1980.
Mitton, C. Leslie, *Jesus: The Fact Behind the Faith,* Grand Rapids (Míchigan), Eerdmans, 1974.
Montgomery, John Warwick, *History and Christianity,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1964.
— «Inspiration and Inerrancy: A New Departure», *Evangelical Theological Society Bulletin,* 8 (primavera), 45-75, 1965. Reimpreso en *The Suicide of Christian Theology,* págs. 314-55.
— *The Suicide of Christian Theology,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1970.
— *Where Is History Going?,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1972.
— *The Shape of the Past,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1975.
— *Faith Founded on Fact,* Nashville (Tennessee), Thomas Nelson, 1978.
Moody, Raymond A., Jr., *Life After Life,* Nueva York, Bantam, 1975.
Moreland, J. P., *Scaling the Secular City: A defense of Christianity,* Grand Rapids (Míchigan), Baker, 1987.
Morris, Henry M., *Scientific Creatinism,* El Cajón (California), Master, 1974.
— *The Biblical Basis for Modern Science,* Grand Rapids (Míchigan), Baker, 1984.
— y Parker, Gary, *What is Creation Science?,* San Diego (California), Creation-Life Publishers, 1982.
Morrison, A. Cressy, *Man Does Not Stand Alone,* edición revisada, Nueva York, Revell, 1944.
Mosley, A. W., «Historical Reporting in the Ancient World», *New Testament Studies,* 12 (octubre): 10-26, 1965.
Moule, C. F. D., *The Phenomenon of the New Testament,* Londres, SCM, 1967.
— *The Origin of Christology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
— *The Birth of the New Testament,* 3.ª edición revisada, San Francisco, Harper & Row, 1981.

Mullins, E. Y., *Why is Christianity True? Christian Evidences,* Filadelfia, American Baptist Publication Society, 1905.
Murray, J. C., *The Problem of God,* New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1964.
Nash, Ronald, H., *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 5.ª parte, «Los milagros», págs. 225-274; especialmente el cap. 16, «El ataque de David Hume a los milagros», páginas 225-40.
Neville, Robert C., *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God,* Chicago, University of Chicago Press, 1968.
Newton-Smith, W. H., *The Rationality of Science,* Boston, Routledge y Kegan Paul, International Library of Philosophy, 1981.
Owen, H. P., *The Moral Argument for Christian Theism,* Londres, Allen y Unwin, 1965.
Pannenberg, Wolfhart, *Theology and the Philosophy of Science,* traducción de Francis McDonagh, Westminster (Filadelfia), 1976.
— «Response to the Debate», en Gary Habermans y Antony Flew, *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate,* edición de Terry L. Miethe, San Francisco, Harper & Row, págs. 125-35, 1987.
Parker, Francis H., «The Realistic Position in Religion», en *Religion in Philosophical and Cultural Perspective,* edición de Clayton Feaver *et al.,* Nueva York, Van Nostrand, 1967.
Pascal, Blaise, *Pensées,* preparación de Louis Lafuma y traducción de J. Warmington, Londres, Dent, 1960.
Peacocke, A. R., *Creation and the World of Science,* Oxford, Oxford University Press, 1979.
— *The Sciences and Theology in the Twentieth Century,* Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1981.
Pierce, C. S., *Collected Papers,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, de 1934 en adelante.
Pinnock, Clark H., *Set Forth Your Case: An Examination of Christianity's Credentials,* Nutley (Nueva Jersey), Craig, 1967.
— (ed.) *Grace Unlimited,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1975.
— *Reason Enough: A Case for the Christian Faith,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1980.
— (ed.), *The Grace of God/The Will of Man,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 1989.
Plantinga, Alvin (ed.), *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers,* Garden City (Nueva York), Doubleday, Anchor, 1965.
— *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God,* Nueva York, Cornell University Press, Ithaca, 1967.
— *God, Freedom, and Evil,* Nueva York, Harper & Row, 1974.
Platón, *Gorgias,* traducción de W. C. Helmhold, Indianápolis (Indiana), Bobbs-Merrill, 1952.

— *Platon: The Collected Dialogues,* Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns, 1961.
Plotino, *Plotinus: The Enneads,* traducción de Stephen MacKenna, Londres, Faber y Faber, 1956.
Purtill, Richard L., *Reason to Believe,* Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1974.
— «Proofs of Miracles and Miracles as Proofs», *Christian Scholars Review,* 6 (núm. 1): 39-51, 1976.
— «Flew and the Free Will Defence», *Religious Studies,* 13:477-83, 1977.
— *Thinking About Religion: A Philosophical Introduction to Religion,* Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice-Hall, 1978.
— *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith,* San Francisco, Harper & Row, 1985.
Ramm, Bernard, *Protestant Christian Evidences,* Chicago, Moody, 1953.
— *The Christian View of Science and Scripture,* Grand Rapids (Michigan), Eerdamans, 1954.
Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument: A Reassessment,* Springfield (Illinois), Charles C. Thomas, 1972.
Reid, J. K. S., *Christian Apologetics,* Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1969.
Rice, Richard, *God's Foreknowledge and Man's Free Will,* Minneapolis (Minnesota), Bethany House, 1980.
Robinson, John A. T., *Redating the New Testament,* Filadelfia, Westminster, 1976.
— *Can We Trust the New Testament?,* Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1977.
Rowe, William L., «The Cosmological Argument», *Nous,* vol. 5 (núm. 1): 49-61.
— *The Cosmological Argument,* Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1975.
Shapiro, Robert, *Origins,* Nueva York, Summit, 1986.
Silvester, Hugh, *Arguing with God,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1971.
Six, J. E., *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines,* 2 vols., París, Desclée, 1967-68.
Smart, Ninian, *Philosophers and Religious Truth,* especialmente cap. 2, Londres, SCM, 1964. Se trata de una respuesta a la crítica que considera los milagros como algo acientífico.
Smith, Gerad y Kendzierski, L. H., *The Philosophy of Being,* Nueva York, Macmillan, Christian Wisdom Series, 1961.
Smith, John E., *Reason and God: Encounters of Philosophy with Religion,* New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1967.
— *Experience and God,* Nueva York, Oxford University Press, 1968.
Sontag, Frederick, *God, Why Did You Do That?,* Filadelfia, Westminster, 1970.

Sowell, Thomas, *Knowledge and Decisions,* Nueva York, Basic, 1980.
Stearns, J. Brenton, «On the Impossibility of God's Knowing That He Does Not Exist», *The Journal of Religion,* 46:1-8, 1966.
Stephen, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century,* 3.ª edición, Londres, Murrary, 1876.
Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londres, Methuen, 1959.
Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle,* Londres, Macmillan, 1970.
— *The Coherence of Theism,* Oxford, Oxford University Press, Clarendon Library of Logic and Philosophy, 1977.
— *The Existence of God,* Oxford, Clarendon, 1979.
— *Faith and Reason,* Oxford, Clarendon, 1981.
— *The Evolution of the Soul,* Oxford, Clarendon, 1986.
Taylor, Richard, *Metaphysics,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.
Tennant, F. R., *Miracle and Its Philosophical Presuppositions,* Cambridge, Cambridge University Press, 1925.
— *Philosophical Theology,* vol. 2, *The World, the Soul, and God,* Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
Tenney, Merril, C., *The Reality of the Resurrection,* Nueva York, Harper & Row, 1963.
Thaxton, Charles B., Bradley, Walter L. y Olsen, Roger L., *The Mistery of Life's Origin: Reassessing Current Theories,* Nueva York, Philosophical Library, 1984.
Thompson, Matthew, «The Problem of Good in the Problem of Evil», tesis aprobada por la Facultad de Artes de la Universidad de Birmingham, Inglaterra, 1989.
Thompson, Samuel M., *A Modern Philosophy of Religion,* Chicago, Henry Regnery, 1955.
Thurman, L. Duane, *How to Think About Evolution,* 2.ª edición, Downers Grove, InterVarsity, 1978.
Tillich, Paul, *The Shaking of the Foundations,* Nueva York, Scribner, 1948.
— *Dynamics of Faith,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1958.
— *Systematic Theology,* 3 vols., University of Chicago Press, 1967.
Trueblood, David Elton, *Philosophy of Religion,* Nueva York, Harper & Row, 1957.
Valecky, L. C., «Flew on Aquinas», *Philosophy,* 43:213-30, 1968.
Van Frassen, Bas C., *The Scientific Image,* Oxford, Clarendon, 1980.
Varghese, Roy Abrham (ed.), *The Intellectuals Speak Out About God,* Chicago, Regnery Gateway, 1984.
Wenham, John W., *The Goodness of God,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1974.
— *Easter Enigma: Are the Resurrection Accounts in Conflict?,* Grand Rapids (Michigan), Zondervan, 1984.
Whately, Richard, *Historical Doubts Relative to Napoleon Bonaparte,* Nueva

York, Robert Caster, 1849. Esta sátira del ataque de Hume a los milagros plantea que tal punto de vista eliminaría el conocimiento histórico de todos los acontecimientos singulares aunque no milagrosos.

WHITE, Morton G., «The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism», en *Analycity,* edición de J. F. Harris, hijo, y R. H. Severens, Chicago, Quadrangle, 1970, págs. 75-91.

WILDER-SMITH, A. E., *Man's Origin, Man's Destiny,* Wheaton (Illinois), Harold Shaw, 1968. Publicado en la actualidad por Bethany House.

— *The Creation of Life,* Wheaton (Illinois), Harold Shaw, 1970.

— *The Natural Sciences Know Nothing of Evolution,* Costa Mesa (California), T.W.F.T., 1981.

— *The Scientific Alternative to Neo-Darwinian Evolutionary Theory: Information Sources and Structures,* Costa Mesa (California), T.W.F.T., 1987.

WISDOM, John, *Philosophy and Psychoanalysis,* Oxford, Basil Blackwell, 1953.

WRIGHT, Christopher J., *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today,* Downers Grove (Illinois), InterVarsity, 1983.

YOCKEY, Hubert P., «A Calculation of the Probability of Spontaneous Biogenesis by Information Theory», *Journal of Theoretical Biology,* 67:377-98, 1977.

— «Self-Organization Origin of Life Scenarios and Information Theory», *Journal of Theoretical Biology,* 91:13-31, 1981.

YOUNG, Warren C., *A Christian Approach to Philosophy,* Grand Rapids (Michigan), Baker, 1954.

Sobre los colaboradores

Terry L. Miethe es decano del Oxford Study Centre y, en la actualidad, miembro postdoctoral de Christ Church, en la Universidad de Oxford (Inglaterra). Previamente, el doctor Miethe enseñó en la Saint Louis University y en la University of Southern California. Ha sido también profesor visitante en nueve *colleges* y universidades de diferentes países, y ha impartido clases en más de treinta y cinco. El doctor Miether obtuvo el doctorado en Arte en la Trinity Evangelical Divinity School; el doctorado en Teología del McCormick Theological Seminary; el doctorado en Filosofía, Phi Beta Kappa, en la Universidad de Saint Louis, y el doctorado en Filosofía y *Artium Magister* en ética social y teología en la University of Southern California. Ha escrito y editado doce libros, entre ellos algunas obras de San Agustín y Santo Tomás de Aquino; *The New Christian's Guide to Following Jesus* (1984), *A Christian's Guide to Faith and Reason* (1987), y *The Compact Dictionary of Doctrinal Words* (1988), todos ellos en Bethany House Publishers; y *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate,* con Harper & Row, 1987. Es también autor de un gran número de artículos.

Antony G. N. Flew fue durante muchos años profesor de Filosofía de la University of Reading, en Inglaterra. Anteriormente, el doctor Flew enseñó en la Christ Church de la Universidad de Oxford, en el King's College de la Universidad de Aberdeen y en la Universidad de Keele. Fue también profesor visitante en varias universidades de distintos países. Durante los últimos diez años, lo ha sido en el Social Philosophy and Policy Center de la Bowling Green State University, en Ohio. Posee el título de doctor en Arte del St. John's College de la Universidad de Oxford y el de doctor en Literatura por la Universidad de Keele. Ha escrito dieciocho libros. Los más famosos entre ellos son *God and Philosophy* (1966) y *The Presumption of Atheism* (1984a). De sus obras recientes cabría citar: *Thinking About Social Thinking: The Philosophy of the Social Sciences* (1985), *David Hume: Philosopher of Moral Science* (1986), *The Lo-*

gic of Morality (1987), todas editadas en Blackwell's, Oxford. El doctor Flew ha realizado también la edición de nueve libros y ha escrito numerosos artículos.

Sir Alfred Ayer se educó en el King's Scholar de Eton y realizó estudios clásicos en Christ Church, Oxford. Tras pasar un corto periodo en la Universidad de Viena, fue lector de Filosofía en Christ Church, en 1933, e investigador en 1935. Acabada la Segunda Guerra Mundial volvió a Oxford como miembro y decano del Wadham College. De 1946 a 1959 fue *Grote Professor* de Lógica y Filosofía de la Mente en la Universidad de Londres. De 1959 a 1978 ejerció como *Wykeham Professor* de Lógica en la Universidad de Londres y fue miembro del New College de Oxford. De 1978 a 1983 fue miembro del Wolfson College de Oxford. Fue, además, miembro de la Academia Británica y miembro honorario de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *Language, Truth and Logic: The Foundations of Empirical Knowledge; Philosophical Essays; The Problem of Knowledge; The Concept of a Person; The Origins of Pragmatism; Metaphysics and Common Sense; Russell and Moore: The Analytical Heritage; Probability and Evidence: Philosophy in the Twentieth Century; Russell; Hume; Freedom and Morality; Ludwig Wittgenstein* y *Voltaire*. Ha publicado también dos volúmenes autobiográficos y varios artículos en revistas literarias y filosóficas. Obtuvo el título de Sir en 1970 y fue, también, Chevalier de la Légion d'Honneur.

Hans Küng es el más destacado de los teólogos vivos del catolicismo. Estudió en el Colegio Alemán de Roma, en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Católico, así como en la Sorbona de París. El doctor Küng es profesor de la Universidad de Tubinga, en Alemania. Conocido en todo el mundo, ha sido profesor visitante en las universidades de Chicago y Míchigan (Ann Arbor). Entre sus obras: *The Church; On Being a Christian; Signposts for the Future; The Christian Challenge; Does God Exist? An Answer for Today; Eternal Life? Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem* y *Why I Am Still a Christian*.

Richard Swinburne es profesor de Filosofía y Filosofía de la Religión Cristiana en el Oriel College de la Universidad de Oxford. Previamente, el doctor Swinburne desarrolló otras actividades académicas en las universidades de Oxford, Leeds, Hull y Maryland, y fue profesor de Filosofía en la Universidad de Keele. Su obra publicada incluye *Space and Time; The Concept of Miracle; An Introduction to Confirmation Theory, The Coherence of Theism; Faith and Reason, The Existence of God* y *The Evolution of the Soul*.

Hermann Häring es profesor de Teología y decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Nijmegen, en Holanda, donde sucedió a Edward Schillebeeckx. Es discípulo y colaborador del doctor Hans Küng en la Uni-

versidad de Tubinga. Obtuvo el doctorado de Teología con la tesis titulada *Das Kirchenbild in der Bultmannschule* (que trata la eclesiología de R. Bultmann, E. Fuchs, G. Ebeling, G. Bornkamm, E. Käsemann y H. Conzelmann en el contexto ecuménico) y el de Teología Hábil con la tesis: *Problematik und Lehre des Bösen bei Augustinus,* ambas en Tubinga. Su obra publicada incluye: *Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Butlmannschule; Was bedeuted Himmel?; Zum Problem des Bösen in der Theologie; Gegenentwürfe 24 Lebensläufe für eine andere Theologie* (coeditor); y *Wörterbuch des Christentums* (coeditor).

DESDE el principio mismo de la indagación filosófica la pregunta "¿Existe Dios?" ha gozado de una importancia primordial. La cuestión sobre si Dios existe y, en ese caso, cómo "conocerlo", ha inquietado a los filósofos durante más de dos milenios. Ninguna otra cuestión puede ser tan vital para la vida cotidiana.

Esta obra ofrece un debate enérgico y esclarecedor entre dos amigos, el ateo y filósofo analítico Antony Flew y el cristiano metafísico Terry Miethe, que nos ofrecen dos respuestas radicalmente distintas a la gran pregunta.

KS-558-405

Colección TEOREMA
serie mayor

ISBN 84-376-1223-3